



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Gudstjänstordning i förändring

- en undersökning av teologin i högmässans beredelsemoment och en diskussion av förslagen till dess omformning

Liturgy in transition - An examination of the theology behind the public confession and declaration of grace, in the mass according to the book of worship of the Church of Sweden

Jesper Olausson

Termin: VT11

Kurs: RKT235 Teologi, examensarbete 15hp

Nivå: Magister

Handledare: Bo Claesson



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Summary

Public confession and declaration of grace in the mass, following the book of worship of the Church of Sweden, is considered by many to be problematic, and hence the topic of frequent discussion. This is apparent already in the proposal for the existing book of worship, as well as in those official proposals that have been presented in recent years for a revised order of worship. This paper provides a summary account of the historical development of the public confession (and its attendant parts) from the early church into recent times, with a focus on the Church of Sweden, focusing on church regulation and official books of worship. This account shows that a public confession existed in early Christian celebration of service/mass, and that public confession and declaration of grace as we know it today (in the Church of Sweden) has developed from the practice of private confession with a relationship to Holy Communion. In Sweden, the ambitions of the Lutheran program of reformation with respect to public confession did not materialize fully. Instead, private confession underwent a historical development whereby it became a public and communal liturgical act, the participation in which became mandatory. With the passing of time, this communal service of confession was brought within the order of the mass, making its character and the way it was perceived, defining for the perception/understanding of the beginning of the mass as such.

The public confession and declaration of grace as defined in the official Church of Sweden book of worship (1986) is read and interpreted, with the application of a hermeneutical perspective, against the back drop of the historical development as accounted for. This reading is then analyzed from the perspective of a Lutheran theology of the cross (*theologia crucis*), with a focus on basic theological motifs. The analysis arrives at finding a theology of creation playing a prominent role in the introductory parts of the public confession, which together with other passages and emphases, create a problem with regard to the ability of the public confession and declaration of grace to interpret sin on the basis of law and gospel, while generating discontinuity with other sections of the public confession and declaration of grace. This is understood as a result of attempts by the authors to solving a problem in the public perception of the character of the public confession, as being dark and gloomy. The paper instead finds the public confession (and attending parts) in the 1986 book of worship lacking, with regard to the interpretation of sin and forgiveness, not the least by not sufficiently enabling *identification*, through the proclamation of cross and resurrection.

The paper, further, reviews the proposals from the years 2000 and 2006, respectively, for a new, revised book of worship, and demonstrates how these proposals understand, above all, the above-described problem in terms of issues in the presence and character of the public confession and declaration of grace *as such* – the result being that the proposals in different ways seek to reduce the presence of a public confession and declaration of grace in the mass, e.g. by making it voluntary. This paper instead argues the need for a more positive view of the public confession (with its attendant parts), but that it (they) should be situated in the liturgical order such that its meaning is determined with the help of the preaching (of law and gospel) in the preceding parts of the church service. Moreover, it should be given a form that is able to interpret sin and forgiveness not shying away from its full depth/significance. The paper ends with the mention of the importance of the practiced faith of the congregation for the perceived meaning of the public confession and declaration of grace in the context of the church service/mass liturgy.

Key words: confession, declaration of grace, sin, forgiveness, salvation, atonement, creation, liturgy

Innehåll

1	Inledning.....	1
1.1	Syfte.....	2
1.2	Frågeställning	3
1.3	Utgångspunkter	3
1.4	Metod	4
1.5	Teori.....	5
1.6	Struktur.....	9
1.7	Avgränsningar.....	11
1.8	Forskningsöversikt.....	12
2	Historisk översikt: nattvardsberedelse och syndabekännelse i den äldre kyrkan	13
2.1	Fornkyrkan – exempel och observationer.....	13
2.2	Medeltidens utveckling	15
3	Historisk översikt: reformationens start och utvecklingen i Tyskland, med konsekvenser för beredelsen.....	18
3.1	Luthers uppfattning.....	18
3.2	Den fortsatta utvecklingen	19
4	Historisk översikt över utvecklingen av beredelsen i Svenska kyrkans huvudgudstjänst	20
4.1	Medeltiden	20
4.2	Nattvardsberedelsens förändring under svensk reformationstid.....	21
4.3	1600-talets förändringar: fristående skriftermål och skriftermål i gudstjänsten	27
4.4	1700-tal: upplysningstänkande/rationalism och pietism präglar liturgin, men inga handboksförändringar är möjliga.....	28
4.5	1800-tal: reduktionens tid.....	29
4.6	1900-tal	31
4.7	Sammanfattning av den historiska översikten	35
5	Luthers korsteologi med närliggande tema, i Paul Althaus tolkning.....	38
5.1	Förutsättningen för att få kunskap om Gud.....	38
5.2	Den i synd fallna människan.....	40
5.3	Jesus Kristus som försonare och upprättare	42
5.4	Efterföljelse såsom nyskapelse och förlåtelse.....	45
6	Tolkning och analys av högmässans ordning för beredelse i HB1986.....	47
6.1	Texttolkning och systematisk-teologisk analys	47
6.2	Analys, diskussion & slutsatser.....	58
7	Genomgång och diskussion av förslagen från 1997 års kyrkohandboksgrupp	65

7.1	Översikt	65
7.2	En pågående förskjutning av beredelsens innehåll och syftning bejakas medan förståelsen av "traditionell beredelse" begränsas till en med en förment ensidig "botkaraktär"	65
7.3	Problematiken med beredelsen i sin "traditionella" utformning förstås enbart som ett problem i beredelsen	67
7.4	Kyrkohandboksförslaget missar möjligheten till ett annat slags nattvardsberedelse	68
7.5	Teologiska förändringar i beredelsen i 1997 års kyrkohandboksgrupps-förslag?	69
8	Genomgång och diskussion av förslagen från 2006 års kyrkohandboksgrupp	71
8.1	Beredelsens närvaro i gudstjänsten anses inte självklar	71
8.2	Kyrkohandboksgruppen är kritisk till förskjutningen av beredelsens innehåll; synd/skuld blandas med andra mänskliga grunderfarenheter.....	72
8.3	Beredelsen (bönen om förlåtelse) måste ha försoningen som sin utgångspunkt samt placeras och uttryckas så att den inte uppfattas som ett villkor för en återupprättad relation Gud-människa	72
8.4	Kyrkohandboksgruppen diskuterar inte hur beredelsen bör tolka synd och återställt/upprättat liv i efterföljelse	73
8.5	Beredelsens eventuella syftning på nattvarden diskuteras inte. Hur åstadkommes den?... ..	74
9	Slutdiskussion med slutsatser	76
	Sammanfattning	80
	Litteraturförteckning	81

1 Inledning

I denna uppsats undersöker jag teologin i de, i högmässans beredelse ingående delmomenten, dvs. beredelseord, syndabekännelse och bön om förlåtelse, förlåtelse/löftesord samt tackbön. Detta, såsom de framträder genom den fastlagda ordningen för högmässa i Svenska kyrkans nu gällande kyrkohandbok (HB1986).¹ I avsaknad av en officiellt antagen teologi vad beträffar beredelsen, tas gudstjänstordningen såsom representativ för en Svenska kyrkans syn i frågan.²

Begreppet 'beredelse' används i denna uppsats på några olika sätt. Dels används det såsom samlingsnamn för ovan nämnda delmoment vilka placerats under denna rubrik i högmässans ordning. Beredelsen ingår i den nuvarande handboken i gudstjänstens inledning men kan emellertid alternativt placeras efter predikan. Detta får betydelse för vilken innebörd momenten får i sitt sammanhang. Undersökningen inbegriper därför beredelsen *med* dess placering i högmässan. Dels åsyftas själva rubriken ("Beredelse") i den gällande gudstjänstordningen, varvid det är en uppgift i uppsatsen att tolka den specifika innebörden då begreppet används i gudstjänstordningen. Det är t.ex. inte *a priori* självklart att dess uttalade syfte är att samla deltagaren för nattvarden enbart.

När begreppet 'beredelse' diskuteras mer generellt, avses vanligen en förberedelse för nattvard, i betydelsen en erinran, besinning eller självprovning. Man märker dock att begreppet ofta används om en förberedelse för gudstjänsten som helhet och antas höra samman med gudstjänstens inledning.³ Här tas beredelse i dess traditionella mening att vara kopplad till nattvarden.⁴ För tydlighetens skull används ordet 'nattvardsberedelse' i dessa fall och 'beredelse' om den vidare betydelsen avses. Denna nattvardsberedelse kan utgöras av ett enskilt, avdelat moment, den kan ligga i anslutning till mässan eller utgöra en integrerad del av densamma.

Ibland används det äldre begreppet 'skriftermål' vilket här avser en särskilt utformad liturgisk beredelseakt för självprovning, syndabekännelse och avlösning med avseende på nattvarden. Den aktuella innebörden framgår då av det specifika historiska sammanhanget.

Undersökningen består främst av en hermeneutiskt informerad texttolkning och en systematisk-teologisk analys som fokuserar på den gudsuppfattning och människosyn som Beredelsens texter

¹Den svenska kyrkohandboken Del 1, 2010

²Sven-Erik Brodd konstaterar att det inte finns någon auktoritativ utläggning av svensk-kyrklig nattvardsteologi utlagd från modern tid, t.ex. biskopsmöteshandlingar. Det som finns är kyrkohandbokens mässordningar. På snarligt sätt väljer jag att ta fasta på kyrkohandbokens ordning för att undersöka synen på syndabekännelsen. Handboken har en sådan auktoritativ ställning som bekenntensedokument. Detta är också motiverat utifrån principen om att kyrkan ber (firar gudstjänst) som den lär (*lex credendi lex orandi*) Brodd, Sven-Erik i "Nattvardens teologi", s.49.

³Begreppet 'beredelse' används idag utan någon entydig betydelse. Om betoningen ligger på den historiska innebörden i de gudstjänstmoment som åsyftas avses en förberedelse i eller i anslutning till mässan till att möta Gud i nattvardsmåltiden. Men begreppet kan även avse en mer allmän samling och besinning, och då som regel i gudstjänstens inledning. Spännvidden i begreppet framgår i skriften Mitt i församlingen 2001:4. Redaktören uppfattar det som att göra sig "Beredd möta det heliga". En bidragsgivare framhäver att beredelse handlar om *överlåtelse*, medan en annan förstår det som att undanröja det som står mellan Gud och människa och därmed återställa gemenskapen. Se *Beredd möta det heliga*, 2001, s.4, 5, 22. I min mening är det skillnad på att mässans inledning och beredelse för nattvard. Om man förutsätter att beredelse omfattar gudstjänsten som helhet och ligger i dess inledning riskerar man missa aspekter som har att göra med nattvarden.

⁴HB1986 innehåller dock ordningar för andra slags gudstjänster med nattvard utan att beredelse ingår som ett obligatoriskt moment däri.

uttrycker. I anslutning här till diskuterar jag också närliggande begrepp såsom skapelse, antropologi, synd, arvsynd, lag, försoning, frälsning, förlåtelse, och nåd.

Undersökningen inbegriper en längre översikt över av dessa moments historia inom Svenska kyrkans gudstjänstliv och tradition, framför allt så som det visar sig i officiellt utgivna förordningar och handböcker. Den historiska bakgrunden är central för att få reda på de teologier som dessa moment och deras utformning formats efter. Betoningen är dock inte på det historiska skeendet utan den teologiska basen för varför ordningen har sett ut och förändrats som den gjort. Då uppsatsens ansats är en läsning av gudstjänstordningen såsom text, fungerar denna bakgrund samtidigt som en förståelsehorisont för tolkningen. Denna horisont måste medvetandegöras för att möjliggöra en läsning som gör rättvisa åt gudstjänstordningens text. För denna del av undersökningen förlitar jag mig helt på sekundärlitteratur i form av akademiska undersökningar och avhandlingar.

Bekännelse- och förlåtelsemomentet figurerar inte i isolat utan ingår i gudstjänstens och nattvardens sammanhang och knyter an till dess olika delar. Därför måste undersökningen relatera till teologin som andra delar/ hela gudstjänststriden avser uttrycka. Därför finns dessa aspekter också med i undersökningen. På grund av tidsmässiga begränsningar begränsas dessa fr.a. till i högmässans närliggande moment.

De resultat som framkommer diskuteras därefter kritiskt utifrån Svenska kyrkans egen tradition liksom utifrån vad vi vet om beredelse i den tidiga kyrkans gudstjänster.

Ämnet har fått förnyad aktualitet på senare år och dryftas då och då i den allmänna kyrkliga diskussionen/debatten. Uppsatsen gör en genomgång och diskussion av de förslag till de ändringar vad avser beredelse som föreslagits av 1997 års kyrkohandboksgrupp i förslaget till ny kyrkohandbok, samt tankegångarna bakom.⁵ Detsamma görs med de tankar som presenterats av den grupp som tillsattes 2006 för att fortsätta arbetet med översynen av kyrkohandboken.⁶ Flera remissinstanser (domkapitel) lyfter i sin svar fram behovet av ytterligare teologisk bearbetning av beredelsen som nödvändig.⁷

Uppsatsen för också en diskussion om teologins plats i kyrkan och relevans för dess gudstjänstliv och behovet av en kritisk funktion för teologin.

1.1 Syfte

Uppsatsens syfte är att genom en undersökning av den gällande högmässans ordning⁸ och dess tillkomst, liksom senare handboksgruppers ändringsförslag, klargöra den eller de teologier som uttrycks i ordningarna med fokus på de i Beredelsen ingående momenten.

Vidare är syftet att analysera och diskutera denna teologi med avseende på några centrala temata, med utgångspunkt i Luthers teologi, fr.a. i Paul Althaus framställning. Syftet är även att därutifrån tolka och diskutera de förslag till ändringar som presenterats av senare års kyrkohandboksgrupper.

⁵ SKU 2000:1-3

⁶ Svenska kyrkans hemsida, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=710964>

⁷ *Remissammanställning*, 2010, s.9-10

⁸ Lena Petersson påminner om vikten av att ta hänsyn till den tidiga kristendomens pluralism. Petersson, Lena, 2005, s.64

1.2 Frågeställning

Uppsatsens huvudfrågeställning är: vad uttrycker gudstjänstordningen för högmässan *såsom text* för uppfattningar om Gud, människan och skapelsen i Beredelsen? Följdfrågeställningar är: Vilka förtjänster respektive problem har denna teologi utifrån Svenska kyrkans tradition såsom lutherskt trossamfund? Vilken teologi uttrycker de ändringsförslag som föreligger?

1.3 Utgångspunkter

Gudstjänsten anses vanligen vara mittpunkten i den kristna församlingens liv.⁹ Därför är det viktigt att det förs en kontinuerlig diskussion om hur gudstjänstens olika moment gestaltas. I Gudstjänsten anses allmänt att nattvarden på goda grunder vara centrum.¹⁰ Beredelsen hänger primärt ihop med nattvarden. Därför framstår beredelsen och vad den uttrycker som viktiga att reflektera över.¹¹

En ofta upprepad fras är den om att såsom kyrkan ber så tror hon. Satsen anger inte fr.a. en ordningsföljd utan detta att kyrkans gudstjänst och hennes tro behöver hänga ihop. De kan inte uttrycka helt olika saker. Gudstjänsten är en trosakt och uttrycker m.a.o. – eller bör uttrycka – Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. Ur det perspektivet är det viktigt att förstå vad gudstjänsten och dess olika delar uttrycker, eller inte. Då gudstjänstböcker är normerande för dessa, ligger det nära till hands att de granskas m.a.p. vilken tro, bekännelse och lära som uttrycks.¹²

Svenska kyrkan har alltså mer eller mindre fasta ordningar för gudstjänst och dessa används över längre tid. Det är naturligt att de med tiden åldras och fungerar inte längre som uttrycksform. Nya tider kräver nya språkliga uttryck, dvs. evangelium måste förkunnas och firas på ett för samtiden förståeligt språk. Samtidigt sker förändringar i kyrkans förståelse av sig själv och sin omvärld, förändringar som är med och påverkar vad som uttrycks i gudstjänsten.

Gudstjänsten är inte en isolerad del av kyrkans egen omedelbara kontext utan den har att räkna med och samspela med den omgivande kulturen och dess förståelse, dels för att bli begriplig. Det är en förutsättning som hör till detta att kyrkan i någon mening utgör en (flera) kultur(er). På samma gång kommer gudstjänsten därmed att formas av den externa omgivningen och sin samtids kulturtolkningar. Detta möjliggör utveckling men kan samtidigt innebära förändringar som visar sig som försämring.

Olika inslag och utformning av desamma i gudstjänstordningen är därför föremål för kontinuerlig diskussion. Därför är det viktigt att det sker en teologisk, kritisk reflektion över gudstjänsten och dess innehåll och uttryck. Dvs. gudstjänsten behöver också representera kyrkan som motkultur och transkultur. Häri ligger en konflikt. Kyrkan behöver vara mån om att gudstjänsten skall vara begriplig på samma gång som gudstjänsten/teologin måste kunna stå i ett kritiskt förhållande till samtidens kulturella och idémässiga strömningar.¹³ Det innebär att möjligheten till kommunikation och

⁹ SKU 2000:1, s.11, liksom *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, s.4

¹⁰ SKU 2000:1, s.14 diskuterar hur delaktighet i gudstjänsten djupast sett är en gemenskap som är Guds gåva, given i nattvarden.

¹¹ Svenska kyrkans läronämnd konstaterar redan 1985 att det är viktigt att reflektera över vilken bild av Gud som gudstjänstordningarna förmedlar. Den betonar särskilt gudstjänstens inledning, vilket har relevans för Beredelsen i de fall den placeras i högmässans inledning. Ln 1985:20 citerad i Klingert, Rune, 1989, s.150 liksom i *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, s.19.

¹² Ibid., s.5

¹³ Ibid., s.8

förståelse försvåras. Men samtidens dominerande förståelse kan förhållas till och få påverka konstruktivt utan att man för den skull anpassar sig i betydelsen ger efter. Förutsättningen är en grundlig förståelse av den egna traditionen så att man kan förhålla sig både kritiskt och självkritiskt. Det är min övertygelse att kyrkans möjlighet att i någon mening "stå över" kulturen stärks om den egna kulturen är väl förstådd. Till detta behövs teologi, som arbetar kritiskt och självkritiskt. Gudstjänstordningen bör alltså i min mening inte bara spegla en populär praxis "i tiden" utan också hävda en önskvärd ordning, dvs. förhålla sig kritisk till samtida idéströmningar. Dock måste ordningen alltid *förhålla sig* till dessa rådande idéströmningar.

Vad gäller nattvardsberedelsen är det även min personliga tro och utgångspunkt att man måste hålla ihop dels att begreppet synd betecknar något av största allvar, dels att i Guds frälsningsverk är det Gud som har initiativet och inte människan. Dvs. människans synd nödvändiggör omvändelse, men det är Guds ingripande som handlar med människan och gör det möjligt för henne att få syn på sin synd som synd och som möjliggör en omvändelseprocess. Därför menar jag att schemat som borde prägla Gudstjänsten är att tolka och ge uttryck åt människans utsatta situation, resultat av hennes egen synd och andras, och att be om nåd och upprättelse, *inom ramen för en berättelse om Gud som den som försonat människan med sig*. Först då denna nåd och upprättelse, dvs. att nås av evangelium, får tolka erfarenheten av [det som så förstås som synd] blir syndabekännelse med bön om förlåtelse rätt inramad. Detta skeende förstår jag som ett skeende av *recapitulatio* utan att reduceras till skapelse-teologi. Detta måste vara bestämmande för detta moments innehåll, utformning och plats i gudstjänsten. Gudstjänsten bör alltså spegla en teologi som håller ihop människans relation till Gud både utifrån ett skapelseperspektiv och utifrån ett frälsningsperspektiv.

1.4 Metod

Jag har sett det som nödvändigt att relativt ingående studera nattvardsberedelsens historiska utveckling i fornkyrkan, den medeltida kyrkan och i Svenska kyrkan från medeltid och framåt – med betoning på nattvardsberedelsemomentens teologi. Detta, då historien har haft en väsentlig påverkan på de nu gällande texternas innehåll, utformning och placering i mässan, varför en historisk kunskap behövs för att få fatt i konstruktiva läsingångar. Dvs. de resultat som den historiska översikten ger utgör perspektiv för förståelsen av gudstjänstordningens och särskilt beredelsens texter som tillämpas i tolkningen och analysen av gudstjänstordningen/beredelsen.

För den historiska översikten har jag förlitat mig på akademisk sekundärlitteratur på ämnet, både av introducerande och mer fördjupande karaktär. Denna litteratur har fått vara vägledande för urvalet av historiska primärtexter som åberopas som exempel. Det är framför allt tre författare som jag använt mig av: Christer Pahlmblad, Carl Henrik Martling och Rune Klingert. Den sistnämnde ingick i den 1982 års revisionsgrupp som lade fram förslag till den nuvarande handboken. Därmed kan han sägas vara "part i målet" när det gäller utsagor om detta förslags framväxt och behandling i diverse kyrkliga instanser. Jag har därför försökt begränsa mig till sådant stoff som kan beläggas i andra källor.

I textanalysen har jag gjort en självständig läsning och tillämpat ett hermeneutiskt tillvägagångssätt vid tolkning av texten/gudstjänstordningen såsom *text*. Jag har beaktat respektive utrednings/författares egna motiveringar som ingång men låtit dessa stötas mot den befintliga texten.

Slutsatserna från den historiska genomgången har vid läsningen av den aktuella ordningen har också använts vid tolkning och diskussion av de på senare tid framlagda förslagen till förändringar i ordningen (handboksförslag).

Analysen av teologin i högmässans ordning/Beredelsen, liksom i förslagen till ändringar har gjorts med hjälp av grundläggande, etablerade systematisk-teologiska begrepp. Jag har använt mig av akademisk teologiska uppslagsverk och litteratur, såsom Paul Althaus standardverk om Luthers teologi.

1.5 Teori

1.5.1 Hermeneutisk teori

Enligt hermeneutisk teori läser vi aldrig läser en text neutralt eller objektivt; vår förståelse av texten omfattar alltid en tolkningsakt. Förståelsen av texten som läses uppstår i ett möte mellan den som läser och texten. Tolkandet inbegriper ett återskapande av texten i den läsande, vilket sker utifrån ett "överflöd" av möjliga meningar i texten.¹⁴

Hermeneutisk teori sysselsätter sig med villkoren för denna tolkningsakt; hur förstår vi, hur mycket kan vi förstå, vilka är de påverkande faktorerna? Vilka möjligheter och begränsningar innebär detta?

I tolkningsakten kommer läsaren till texten med ett befintligt perspektiv, en förförståelse. I varje möte med en text gäller dock att läsaren måste ha en beredskap att den egna förefintliga förståelsen ska få utmanas, för att texten ska kunna tala på sina egna villkor. Till denna förförståelse hör såväl läsarens egen historia/biografi som läsarens samtid och vidare sammanhang med dess idévärld och förståelsehorisont.

Läsarens förförståelse är inblandad också såtillvida att den påverkar i vilken grad läsaren är öppen för den nya eller förändrade personliga förståelse som texten stimulerar, såväl som det urval av texter läsaren väljer att studera. Vidare erövrar ny förståelse bara på det villkoret att läsandet struktureras av frågor som anknyter till den befintliga förståelsen. På så vis kan ny förståelse åstadkommas, framdriven av att texten själv utmanar läsaren till en ny förståelse för att dess mening skall erövras.

Vidare gäller att den hermeneutik det handlar om vid läsning av teologiska texter är en *teologisk* hermeneutik vars ambition är att texten som läses ger bidrag till en teologisk reflektion (på en makro-nivå). Företräder man en hermeneutisk hållning hävdar man att teologin med nödvändighet behöver vara en hermeneutisk teologi. Detta, eftersom texttolkning – med bibeln som det centrala exemplet – utgör en sådan aktivitet där texter har en grundläggande roll i att föra traditionen vidare. Det blir också viktigt att identifiera adekvata kriterier för en god tolkning.

1.5.2 Werner Jeanronds program för texttolkning

Med *text* förstår Jeanrond "en meningsfullt strukturerad helhet".¹⁵ Målet för all texttolkning är att söka greppa det mest adekvata läsperspektivet utifrån texten i sig. Hur ser en sådan texttolkning ut som genererar det?

¹⁴ Jeanrond, Werner, 1994, s.93

¹⁵ Ibid., s.84

Texten fungerar i strikt mening fritt från sina ursprungliga produktionsvillkor. Dvs. tolkningen sker på avstånd från författare/skrivande och på detta sätt måste tillägnande av textens mening autentiseras utifrån texten själv.¹⁶

Jeanrond anser att en välgrundad texttolkningsteori kombinerar fenomenologins insikter om läs- och skrivprocesser med filosofiska överväganden om mänskliga förståelseprocesser.¹⁷ Jeanrond företräder en dialektisk syn på relationen text/läsning, varvid texttolkningen aldrig kan förstås som ensidigt objektiv eller subjektiv. En komplex, litterär text kan således alltså aldrig ge ifrån sig en och densamma mening till två olika läsare; läsningen är aldrig determinerad.¹⁸

1.5.2.1 *Lingvistik och textens språkliga sammanhang*

All texttolkning har till att börja med en lingvistisk sida. Grunden för all textförståelse är därför en läsarens kompetens i lexikal och syntaktisk avkodning av texten.¹⁹ Jeanrond lyfter fram att redan Augustinus insåg behovet av en bas för texttolkning i allmänna lingvistiska observationer, men ger Ricœur äran för att i sin hermeneutik ha återvänt till lingvistiska ämnen i sin respons till strukturalismen.²⁰ Även om Jeanrond förhåller sig kritisk till strukturalismen som ideologi, måste dess insikter om att varje ord/tecken är beroende av sitt sammanhang för sin betydelse tas tillvara vid texttolkning, menar han. Dvs. varje ord/tecken får sitt semiotiska och semantiska värde i ett sammanhang som utgörs av ett teckensystem (dvs. ett *språk* i vidare mening). Det innebär att på den lingvistiska nivån kan man inte hävda någon absolut, objektiv betydelse. En semiotisk relativitet föreligger.²¹ Eftersom textproduktion (skrivande) och -tolkning beror på semiotiska system gäller detta även här. Tolkning av en gudstjänstordning med en liturgisk text måste alltså göras med en lyhördhet för det specifika kyrkliga och liturgiska språksammanhang varur texten kommer.

Ifråga om språksammanhang och kontext vill Jeanrond även ta på allvar post-strukturalisternas kritik av föreställningen att det skulle finnas en semantisk auktoritet situerad i språkssystem utanför den givna texten, över huvud taget. Dit hör Derridas kritik mot varje tanke på förekomsten av en "extra-textuell" grund för läsningen av skrivna texter. Detta vill Jeanrond ha med i beräkningen, utan att resignera i en idé om att ingen möjlighet finns för texter att kommunicera mening mellan människor. Jeanronds mitten-väg är att ta fasta på denna kritik som något som lyfter fram den specifika textens relativa semantiska autonomi.²² Det innebär att relativ tyngd och utrymme ges till den specifika, föreliggande texten som ett eget språkligt sammanhang.

1.5.2.2 *Genre och stil*

Om man så flyttar perspektivet till texten som helhet och begrundar textsidan av relationen text/läsning finner man textstrukturerande konventioner. Dessa är specifika för varje *genre* och används av författaren. De hjälper läsaren som måste tas hänsyn till dessa, liksom den *stil* med vilken författaren tillämpat dessa konventioner. Mycket av den initiala receptionen som strukturerar läsakten kommer att präglas av genren.²³ Dvs. om jag som läsare vet att det är liturgisk text jag har

¹⁶ Jeanrond, Werner, 1994., s.82

¹⁷ Ibid., s.99

¹⁸ Ibid., s.97

¹⁹ Ibid., s.91

²⁰ Ibid., s.100

²¹ Ibid., s.102

²² Ibid., s.104

²³ Ibid., s.86

framför ögonen ger det vissa förväntningar på textens utformning och tema som strukturerar mitt läsande. Genren påverkar hur textens mening utvecklas i texten. Den ger ett perspektiv med vilken läsaren kan följa med in i textens dynamik. Stilistiska konventioner och lingvistiska traditioner, i sin tur, kommer att påverka stilvalet.

Läsaren behöver känna igen dessa huvudsakliga textuella strategier i texten, vilka författaren valt utifrån textens huvudsakliga funktion. Utifrån det dialektiska synsättet text/läsning menar Jeanrond att det på motsvarande sätt uppstår "genrer" och "stilar" som strukturerar och beledsagar läsningen. "Läs-genren" motiveras av de specifika förväntningar som textgenren väckt i läsaren.²⁴

En liturgisk text och en gudstjänstordning är skriven för återkommande bruk av liturger och gudstjänstfirare m.fl. i inte bara i gudstjänsten. Det avspeglas i genreval och stil vilka växlar inom den större texten. I ordningen förekommer t.ex. både litterära texter, förklarande rubriker och textavsnitt som utgör instruktioner.

1.5.2.3 *Textens organisation*

Vid läsningen av en text förväntar vi oss, menar Jeanrond, att texten är organiserad på tre nivåer:

- texten följer ett eller flera besläktade teman (tematisk/semantisk progression)
- denna tematiska enhet uttrycks genom grammatiska/syntaktiska verktyg
- yttre, pragmatisk organisation, t.ex. att texten omfattar en viss längd, tar slut osv.

På respektive nivå gäller olika system av struktur och referens: i en sats/mening handlar det om satsdelarna; subjekt och predikat, attribut. I en större text, om meningarnas/satsernas referens inom den kommunikativa strukturen i texten som helhet.

Gudstjänstens totala liturgiska ordning kan ses som en större text i vilken det specifika momentets text figurerar. Den får alltså sitt innehåll också av hur det föregående momentet tolkas.

1.5.2.4 *Samspelet text/läsare*

En text refererar till något slags realitet, en mental enhet som är textens "sense", dvs. dess mening. Det är denna som uttolkaren söker avslöja i läsprocessen.²⁵ Denna mening är en dynamisk storhet, stadd i utveckling, som fångas av läsarens fantasi och inlevelse. Texter blir inte levande utan ett personligt engagemang i dem hos läsaren, en öppenhet.²⁶ Inom "estetisk effekt-teori" tänker man att texten förser en läsare med en uppsättning tecken, glapp och andra inkompleta kvalitéer; olika mekanismer som engagerar läsarens fantasi och inlevelseförmåga. Meningen (*sense*) uppstår/skapas i en process som innebär ett samspel mellan text och läsare. Den kan ses som den kombinerade produkten av de båda. Allt medan texten, läsningen fortlöper tillkommer nya perspektiv, befintliga perspektiv bekräftas eller negeras alternativt tillkommer kvalifikationer som utmanar påståendet i varje enskild sats.

1.5.2.5 *Medvetandegörande av läsningens startpunkt och förståelsehorisonter*

Vad är vi ute efter när vi säger att vi försöker förstå en text, frågar sig Jeanrond? Vi lever i en tid av pluralism. Ingen enighet föreligger om vad texttolkning syftar till, hur sammanhanget är beskaffat

²⁴ Jeanrond, Werner, 1994, s.96

²⁵ Ibid., s.85

²⁶ Liksom hos författaren. Jeanrond, Werner, 1994, s.78

eller vilka ramar det ger för tolkningen. Därför behöver det i tolkningen tydliggöras vad läsningen av texten syftar till och vad som utgör själva startpunkten.²⁷

Likaså måste en tolkning av tolkarens värld till för att tydliggöra förståelsehorisonten som texttolkningen sker i relation till. Det inbegriper att tolka startpunkten för texttolkningen då tolkarens omvärld och samtid ger perspektiv som inte nödvändigtvis överensstämmer med textens perspektiv. Genom att försöka förstå denna horisont kan texttolkaren förhålla sig kritiskt till densamma i läsprocessen.

Något liknande gäller tolkaren själv: det är nödvändigt att medvetandegöra tolkarens egna, personliga utgångsperspektiv för att dessa inte skall styra läsningen på ett sätt som skymmer textens mening. För att detta skall vara möjligt gäller att läsaren måste ha en öppen attityd, en öppenhet för omformning av den egna styrande instansen, "egot".²⁸

För tolkningen av en gudstjänstordning gäller att den figurerar i ett historiskt tolkningssammanhang som ger förväntningar på textens mening. Den är dessutom produkten av en lång, sammansatt historisk utveckling. I en medveten tolkning gäller det att tolka texten med en medvetenhet om denna horisont, som ett läs-perspektiv men att samtidigt förhålla sig kritisk till detsamma i det att texten får bjuda motstånd i tolkningsakten.

1.5.2.6 Läsningens sammanhang: sociopolitiska, psykologiska och kulturella dimensioner

Texter är inte bara textuella enheter med varierande grad av självtillräcklighet eller "inter-textuell" referens, eller enbart delar i ett språkligt sammanhang eller system. De behöver också förstås som kulturella produkter som bidrar till kulturens förmedling och omformning. Texttolkning är således en kulturell aktivitet. Som sådan behöver den förhålla sig uppmärksam på och kritisk till varje form av maktutövning som vill påverka eller styra, diktera hur en given text förstås (eller skrivs) utifrån sina egna intressen. En kritisk hermeneutik behöver mot bakgrund av detta reflektera över maktstrukturer som är verksamma inom den kommunikativa situation som texttolkningen sker i, eftersom dessa riskerar förvränga läsningen och förståelsen.²⁹ Till sådana kulturella influenser hör genusrelaterade maktstrukturer. Läsningen är därför också politisk och tolkningsmetoden måste präglas av en medvetenhet om hur tolkningen blir frigörande från sådana strukturers intressen. Det sätter ljus på tolkningens etik och ansvarighet.³⁰

1.5.2.7 Läsningens existentiella dimension

Jeanrond stöder i Ricœurs anda en konstruktiv ansats som kombinerar öppenhet både för möjligheten att finna mening och en samtidig misstänksamhet. Denna misstänksamhet måste inkludera också samtida, nedärvd förståelse av det *läsande subjektets natur*. Ur kritiken mot det kartesiska tänkandets idé om det egna själv som en given, säker startpunkt för läsning och tolkning, finner Jeanrond med Ricœur att läsningens existentiella dimension måste tas med. Detta knyter an till diskussionen om läsarens öppenhet vid texttolkningen, se ovan. Denna öppenhet är nödvändig om textens existentiella dimensioner skall avslöjas. Men samma öppenhet inbegriper att läsarens egen självförståelse kommer i nytt ljus. M.a.o. ligger i den existentiella läsningen själva läsarens subjektivitet i ett spänningsfält av möjlig förändring i samma grad som omfattningen av den värld

²⁷ Jeanrond, Werner, 1994, s.112

²⁸ Ibid., s.112-113

²⁹ Ibid., s.107

³⁰ Ibid., s.109

som texten öppnar. Läsningen öppnar för "imaginära variationer av egot". Läsningen har alltså potential att omforma läsaren och hennes självförståelse. Men denna omformnings tvetydighet kräver att öppenhet paras med strategier för utövandet av en misstänksamhet mot densamma. Detta är ett etiskt ställningstagande, varför läsningen behöver åtföljas av en etisk medvetenhet inför texten, den egna läsningen och lässammanhanget liksom ett etiskt omdöme inför den resulterande förståelsen.³¹

Denna aspekt av texttolkningen är aktuell vid läsning av en teologisk text som ju uppenbart omfattar existentiella utsagor om människan och hennes värld.

1.5.2.8 Läsningens och förståelsens dimensioner. Tolkningen måste kunna förklaras i termer av text och metod

Jeanrond lyfter fram att de aspekter eller dimensioner av texttolkning han förespråkar och som har beskrivits ovan, inte kan ses som individuella eller sekventiella steg i en metod, utan mer som dimensioner i en tolknings-akt som läsaren rör sig mellan. Det går m.a.o. inte att urskilja var en åtkomst av mening slutar och en misstänkens kritik börjar.

Vidare, den förståelse som erhålls vid texttolkning måste kunna förklaras i termer av text och tolkningsmetod, för att därmed bekräfta tolkarens initiala förståelse såsom förankrad i texten. Någon "tolkarens symbiotiska sammansmältning" med texten är inte möjlig, anser Jeanrond. Tolkaren kan inte försvara en mening som framträder i läsningen med mindre än att den kan motiveras utifrån den aktuella texten och en medveten metod för tolkningen av densamma. I detta sammanhang lyfter Jeanrond även fram det etiska ställningstagandet som nämnts ovan (1.5.2.7). Resonemanget belyser även utgångspunkten att ingen enhetlighet föreligger vid läsningen, varför läsningens utgångspunkter behöver redovisas (se ovan, 1.5.2.5).

1.5.3 "Sekundär liturgisk teologi"

Lena Petersson redogör för en distinktion mellan liturgisk teologi i ett primärt och ett sekundärt hänseende som formulerats av Gordon W. Lathrop. Med *primär* liturgisk teologi syftar han på det specifika sammanhanget och dess skeende, dvs. den samling och handlingar som utgör gudstjänsten såsom ett möte mellan människa och Gud. Den *sekundära* liturgiska teologin är den teologi som bl.a. sysselsätter sig med att studera liturgins strukturer. Till dessa strukturer räknar jag att liturgins texter hör. Lathrop konstaterar, enligt Petersson, att sådan teologi använder sig av historiska, fenomenologiska och lingvistiska metoder.³² Denna term torde kunna användas som övergripande rubrik för den teologi som bedrivs i denna uppsats.

1.6 Struktur

En kort diskussion förs i inledningen av teologins relevans och uppgift i relation till kyrkans tro och praktik.

Uppsatsens ena huvuddel består av en översikt över beredelsens historiska utveckling. Den beskriver först olika exempel på beredelse och nattvardsberedelse i den tidigaste kyrkan med tillhörande motiv, utifrån de huvudsakliga textkällor som finns. Därefter ges en översikt över medeltidens utveckling fram till reformationen. Fokus ligger då på bikt/botinstitutet och dess motiv, den romerska

³¹ Jeanrond, Werner, s.110-11, 114

³² Gordon W. Lathrop citerad i Petersson, Lena, 2005, s.65

mässan samt den förändrade synen på nattvarden i relation till förlåtelsen, med konsekvenser för förståelsen av en "rätt" nattvardsberedelse.

Reformationens start och den efterföljande utvecklingen i Tyskland under 1500-talet skildras närmast, med betoning på förändringar i (den reformatoriska) mässan och för biktinstitutet. Därefter beskrivs relativt ingående utvecklingen i Sverige med start i medeltid och med fortsättning i reformationen. Här beskrivs formerna hur under medeltiden bikten/boten utgjorde nattvardsberedelse och hur mässans beredelsemoment förstods i relation till denna. Särskilt fokuseras reformatörernas med konsekvenser för synen på biktens ställning såsom nattvardsberedelse, liksom de sätt man tänkte sig en "reducerad" nattvardsberedelse inom mässans ram. Denna utveckling vänds dock i en annan riktning varvid det skildras hur ett fristående, gemensamt "skriftermål" växer fram och med tiden ersätter den enskilda bikten. Här framträder ett skeende varvid reformatörernas ambitioner inte fullföljs utan denna nya akt tar biktens plats som nattvardsberedelse vilken med tiden (åter) görs obligatorisk för nattvardsgång.

De efterföljande seklernas utveckling beskrivs närmast med förändringar som följd av idémässiga rörelser och strömningar i samhället i stort och inom kyrkan, med reducerande och sedan restaurerande följder för mässan. Här ligger betoningen på hur nattvardsberedelsens botkaraktär befästs och blir bestämmande för förståelsen av beredelse som sådan. Utvecklingen under 1900-talet beskrivs något mer detaljerat, varvid tyngdpunkten ligger på hur man inom kyrkan åter söker lösgöra beredelsen (så som den kommit att utvecklas) från nattvarden, mot bakgrund av den rådande krisen för svenskkyrkligt nattvardsfirande. Tre (fyra) kyrkohandböcker antas under denna tid, men utrymmet medger endast en bitvis summarisk presentation av dessa. I den historiska översikten läggs över lag dock särskild tyngdpunkt på relevant lagstiftning och de olika kyrkohandböckerna.

De resultat som den historiska översikten ger, vad avser orsaker och motiv bakom beredelsens innehåll, placering etc., tas i uppsatsen som viktiga perspektiv för förståelsen av högmässans texter och delmoment i HB1986. Resultaten och slutsatserna från den historiska översikten flätas in i läsningen av gudstjänstordningen i uppsatsens andra huvuddel. Även om texten i sig utgör kriterium för förståelsen, får det historiska perspektivet stor tyngd i läsningen då utformningen av HB1986 och kyrkohandböcker i allmänhet får anses vara starkt historiskt "kontingenta".

I nästa del följer först en genomgång av huvuddragen i för beredelsen relevanta delar av Luthers teologi efter Pauls Althaus framställning. Fokus ligger därmed på grundläggande teologiska tema, centrerade kring en luthersk, korsteologisk utgångspunkt. Därefter följer en tolkning av beredelsen i 1986 års kyrkohandbok, varvid den presenterade hermeneutiska teorin presenteras. Den resulterande tolkningen/läsningen analyseras integrerat med tolkningen systematiskt med avseende på den/de teologin (-er) som framträder däri, varvid Althaus tolkning av Luther tillämpas. Analysen landar i en sammanfattning och en kritisk diskussion av detta resultat. I tolkningen förs ytterligare detaljer in som rör författarnas uttryckliga avsikter eller textens tillkomsthistoria, då dessa uppgifter passar bäst i detta sammanhang.

På denna analys följer en genomgång, snarare än en regelrätt tolkning och systematisk analys, av förslaget från 1997 års handboksgrupp med motiveringar, och en diskussion av detta, utifrån resultatet av analysen av HB1986 och den tillhörande diskussionen. Även förslaget från år 2009 (2006 års kyrkohandboksgrupp) diskuteras på snarligt sätt. Diskussion omfattar framför allt de förskjutningar i förståelsen av beredelsen funktion och innehåll som observerats, orsakerna till varför

beredelsen ofta uppfattas som problematisk samt de förändringar som föreslås för att tackla detta. Tyngdpunkten ligger på teologiska och liturgiteologiska aspekter. Uppsatsen avslutas med en slutdiskussion om den teologi som identifierats i HB1986 och (till sina huvuddrag) i de olika förändringsförslagen, med tillhörande slutsatser.

1.7 Avgränsningar

Mot en bakgrund i den historiska utvecklingen, söker uppsatsen fokusera på teologin såsom den uttrycks i beredelsens texter, i sitt sammanhang i högmässan såsom text. Högmässan och dess liturgi är förstås mycket mer än så och utgörs av allt det som händer och uttrycks i gudstjänsten. Men, uppsatsen behandlar inte den liturgiska gestaltningen som sådan. Därmed är det inte teologin i liturgin som helhet studeras utan teologin i liturgins text. Det är en relevant fråga om huruvida ett rent textstudium av gudstjänstordningar är rättvisande. Men liturgi är också text och text är en väsentlig del av densamma.³³ Det utgör även nödvändig begränsning med hänsyn till den tid som funnits till förfogande.

Inte heller diskuteras pastoralteologiska aspekter mer än i mycket liten omfattning där sammanhanget motiverar det. Ett pastoralt hänsyn eller övervägande är inte sällan med och vägleder utformning, urval och placering av text. Därför behöver ett sådant finnas med som vägledning vid tolkningen av texten. Uppsatsen diskuterar inte heller närliggande aspekter såsom i vilken grad gudstjänstordningen bör standardiseras/formaliseras utan använder den förefintliga ordningen som ett uttryck för hur gudstjänst firas och med vilket innehåll.

Uppgiften har bestått i att göra en hermeneutisk informerad läsning av den text som föreligger, för att få fram en tolkning som ligger så nära den aktuella texten som möjligt, där hänsyn tas till texternas tillkomst såväl till dagens språkliga sammanhang. Den läsning/tolkning som görs syftar därmed inte primärt till att bestämma vad författarna kan tänkas ha velat uttrycka, eller hur gudstjänstordningen uppfattades vid den tidpunkt då den gavs ut. Fokus är inte heller på hur den kan uppfattas idag av en specifik läsekrets eller den större allmänheten.

Uppsatsen koncentrerar sig såsom tidigare konstaterat enbart på ordningen för gudstjänstformen högmässa, i medvetenhet om att Kyrkohandbokens (1986) olika gudstjänstformer med deras respektive nattvardsberedelsemoment representerar en sannolik större bredd i teologin. Högmässan som huvudgudstjänst och dess långa tradition, tillsammans med nödvändigheten att begränsa arbetet tas som motivering för denna avgränsning. Inom högmässans ordning ligger fokus fr.a. på beredelsen och dess närmaste sammanhang, även om dessa är delar av en större text (högmässans oms helhet). Det hade varit önskvärt att analysera Beredelsen som del av högmässan som helhet, men denna avgränsning är tagen med hänsyn till tillgänglig tid. Det kan också motiveras av beredelsens historiska framväxt i Sverige som ett, under lång tid, relativt fristående moment.

För diskussionen av senare tids förslag till förändringar av gudstjänstordningen, har enbart förslag från Svenska kyrkans egna utredningar tagits med, men för att belysa diskussionen har somligt annat material också beaktats. Yttranden från remissinstanser, centralstyrelse och läronämnd belyser den inomkyrkliga diskussionen. Av hänsyn till tidsmässig begränsning och med tanke på att fokus ligger på de officiellt antagna texterna/ordningarna, har remissvaren studerats i urval. De redovisas här i samband med diskussionen av respektive förslag. Vissa omdömen är representerade så som de tas

³³ Jfr. Petersson, Lena, 2005, s.28f, s.64

upp i sekundärlitteraturen.³⁴ Det hade varit värdefullt att i samband med studiet och diskussionen försöka klarlägga en del oklarheter/frågetecken i texterna från 2006 års kyrkohandboksgrupp, men detta har inte varit möjligt heller.

1.8 Forskningsöversikt

Åtskillig forskning och skrivande har gjorts som behandlar mässans och beredelsens historiska utveckling, såväl äldre som senare. Bland dessa kan nämnas:

Edvard Rohde har skrivit (1923) om svenskt gudstjänstliv i historisk belysning, vilket av många fortfarande anses vara ett standardverk. Åke Andrén skrev 1952 om nattvardsberedelsen i svenskt gudstjänstliv under reformationstiden. Lars Eckerdahl har behandlat (1970) det allmänna skriftermålet som nattvardsberedelse under perioden 1811 fram till 1942 års kyrkohandbok.

Rune Klingert ("Liturgin som bekännelse", 1989) ger utöver en översikt över gudstjänstens och liturgins utveckling inblickar i tankegångarna bakom revisionsgruppens förslag till kyrkohandboken 1986 samt en redogörelse för hur utredningsförslaget behandlades av kyrkomötet och fastlogs som kyrkohandbok. Christer Pahlmblad (1998) har skrivit om den reformatoriska mässan mot dess bakgrund i svensk senmedeltid och behandlar där syndabekännelsen som förberedelse för nattvard i biktpraxis och i gudstjänsten/mässan.

På senare tid har Lena Petersson studerat nattvardsteologin i nyare mässliturgier i relation till kyrkohandboken, dock utan särskild fokus på beredelsen utan med koncentration till nattvarden och sjungna mässpartier. Tidskriften Mitt i församlingen (*Beredd möta det heliga*, 2001:4) samlar i skrift de presentationer som gjordes i samband med överläggningar om beredelsens plats och innebörd i Svenska kyrkans gudstjänster på initiativ av 1997 års kyrkohandboksgrupp.

Rohde, Eckerdahl, Klingert, Pahlmblad fokuserar fr.a. den historiska utvecklingen. Inget av ovan nämnda verk behandlar nattvardsberedelsen i högmässan ur ett uttalat hermeneutiskt perspektiv.

³⁴ Jfr. fr.a. Klingert, Rune, 1989.

2 Historisk översikt: nattvardsberedelse och syndabekännelse i den äldre kyrkan

2.1 Fornkyrkan – exempel och observationer

J.A. Jungmann ger en översikt över de textkällor vi har tillgång till från den äldsta kyrkans tid. Urvalet av texter för denna undersökning följer huvudsakligen J.A. Jungmann (2000) och Carl Henrik Martling (2006).

Ellverson placerar beredelsens rötter i biblisk tid och exemplifierar med instruktioner från Paulus till församlingen i Korint i 1 Kor. 11:28 ("Var och en måste pröva sig själv, sedan kan ni äta brödet och dricka bägaren").³⁵

Den romerske ståthållaren Plinius Sekundus rapporterar i sitt brev från Bitynien till kejsar Trajanus om hur de kristna samlas för att fira gudstjänst. I eller i anslutning till samlingen, m.a.o. före nattvarden, förbinder de sig "med ed att icke begå något brott, icke någon stöld, eller något rofferi eller äktenskapsbrott, icke bryta ett givet löfte, icke vägra att återlämna, vad som blivit dem anförtrott, då det återfordrades".³⁶ Detta utgjorde ett löfte, en utfästelse tillskillnad från en syndabekännelse och bön om förlåtelse, men momenten kan fattas som av självprövande, beredande karaktär. Det torde vara så att detta var en handling som utfördes i de gudstjänstfirandes gemenskap. Den visar, dels att somligt beteende ansågs oacceptabelt/problematiskt, dels att utfästelser kring ett rätt uppförande hade sådan vikt att de uttrycktes i gudstjänstens sammanhang.

Justinus Martyren, filosof och martyr verksam i Rom ger i sin apologi skriven omkring år 150-155, en beskrivning av en söndagsgudstjänst vilken inte innehåller något beredande moment med syndabekännelse. Däremot konstaterar Jungmann att brödbrytelsen inte startades "abrupt" utan en gudstjänst del föregick måltiden.³⁷ I samband med att Justinus beskriver ett dop med efterföljande nattvard nämner Justinus hur deltagarna ger varandra en fredskyss som Jungmann tolkar i ljuset av Kristi förmaning att inte lämna sin offergåva utan att ha slutit fred med den som han/hon hade en konflikt med. Dvs. deltagande i nattvarden förutsatte här att deltagaren i handling visade sin vilja till gemenskap med de övriga.³⁸ Det handlar inte heller här om en bekännelse av synder, men implicerar en självprövning då det förutsätter att oförsonade problem/konflikter i mellanmänskliga relationer inverkar menligt på förutsättningarna för en frimodig relation med Gud; det pekar på en uppfattning om att ett rätt förhållande gentemot nästan förutsattes då man stod i begrepp att möta Herren i nattvarens sakrament.

Didachén, från början av 200-talet, föreskriver att måltidsfirandet skulle föregås av en syndabekännelse, dock som en självständig del utanför den egentliga mässan.³⁹ Här möter vi enligt Rune Klingert det första exemplet på en särskild liturgiskt utformad syndabekännelse inom gudstjänstens ram. Inget avlösningsmoment ingår här. Klingert konstaterar att detta berodde på att

³⁵ Ellverson, K-G, 2006, s.89

³⁶ Gellerstam, Göran & Görman, Ulf, 2006, s.22f

³⁷ Jungmann, Josef A, 1959, s.5, 40, 42

³⁸ Ibid., s.41

³⁹ Didaché 14:1 "På Herrens dag skall ni komma samman för att bryta bröd och fira eukaristi sedan ni bekänt era synder för att ert offer må vara rent." citerad i Ellverson, K-G, 2006, s.89

man i fornkyrkan ansåg att det var nattvarden i sig som gav syndernas förlåtelse.⁴⁰ Vad gällde tillgång till mässan gällde att personer med olösta konflikter/strider med sin nästa skulle stanna borta och inte delta i sammankomsten, "för att inte vanhelga offret".⁴¹

I den mässliturgi som finns i de "Apostoliska konstitutionerna", troligen från senare delen av 300-talet, saknas också syndabekännelse som nattvardsberedelse. Men här förutsattes botgörare lämna gudstjänsten mot slutet av en gudstjänstens "Ordet-avdelning" tillsammans med katekumener (odöpta fick lämna strax dessförinnan).⁴²

När Odeberg diskuterar huvuddragen i den allra tidigaste kristna morgonbönen/gudstjänsten, efter synagogans förebild, urskiljer han en inramning som börjar i erinring om och lovprisning av Guds handlande i tiden/historien – dels som skapare och livsuppehållare, dels som frälsare.⁴³ Grunddraget i det Guds handlande som prisades, menar Odeberg, var (är) Guds "underfulla barmhärtighet och nåd... [Herren är] ... stor i mildhet och trofasthet".⁴⁴ Grundtonen i gudstjänsten var lovprisning, glädje och tacksamhet utifrån det evangelium som framträdde tidigt i gudstjänsten. En syndabekännelse förekom, men Odeberg konstaterar att dess placering med våra ögon sett är högst anmärkningsvärd; den kom, inte som i den svenska högmässan i inledningen, utan först sedan den gudstjänstfirande församlingen hade fått tacka och lova Gud för den nåd de erinrat sig. Tanken var *inte* att nåden gjordes beroende av, eller följde på en bekännelse och bön om förlåtelse. Utan syndabekännelsen kom ur en föregående erfarenhet av "Guds översvallande nåd".⁴⁵ Odeberg nämner att syndabekännelsen ofta följde en psaltarpsalm eller en psalm ur profeterna, och gör observationen att i den 130:e psalmen uttrycks erfarenheten av Guds förlåtelse och nåd leda till Gudsfruktan. Det är alltså erfarenheten av en nådig Gud som leder till en bekännelse i samtidig tacksamhet och Gudsfruktan.⁴⁶ Mönstret Odeberg urskiljer handlar alltså om att syndabekännelse följer på och av evangeliet om Guds handlande och är en syndabekännelse i samtidig gudsfruktan och tacksamhet/glädje över en nådig Gud som kommit människorna till räddning. Över huvud taget menar Odeberg att till de centrala dragen i den bibliska gudstjänsten hörde *glädjen*, det glädjerika erinrandet/åminnelse av vad människans naturliga liv inför Gud egentligen skulle vara.⁴⁷

2.1.1 Slutsatser

Odeberg utgår från förekomsten av en syndabekännelse i den allra tidigaste kyrkans gudstjänst, men den ägde inte rum i anslutning till brödbrytelsen (som firades kvällstid) och tycks inte ha haft någon funktion i relation till densamma. Formen var inte en bön om förlåtelse utan enbart en bekännelse och något avlösningsmoment finns inte med.

⁴⁰ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.37

⁴¹ Martling, Carl Henrik, 2006, s.89

⁴² Ibid., s.91

⁴³ Jungmann anser det vara väl känt att den kristna modellen för Gudstjänst med skriftläsning, utläggning/predikan och bön hade som förebild den i synagogan firade sabbatsmorgonens gudstjänst. Jungmann, Josef A, 1959, s.43. Detta är ett synsätt som dock har kritiserats på senare tid, fr.a. tanken om en förment enhetlighet, se not 7, ovan.

⁴⁴ Odeberg, Hugo, 1958, s.9

⁴⁵ Detta moment låg närmast före det moment som utgjordes av läsningen av texter, ur pentateuken respektive profeterna, och i sinom tid ur de urkristna kanoniska/heliga texterna, vartill kunde ibland förekomma en utläggning eller kommentar, dvs. upphovet till dagens predikan. Odeberg, Hugo, 1958, s.17

⁴⁶ Odeberg, Hugo, 1958, s.16

⁴⁷ Ibid., 1958, s.29

Motivet var inte att deltagaren bad om Guds förlåtelse och meddelades denna, utan snarare att bekännelsen kom ur ett förnyat mottagande av ett försonande evangelium som ledde till förnyad tacksamhet och Gudsfruktan. Ingen direkt koppling till måltiden föreligger, karaktären på framstår inte såsom fr.a. självprövande och inramningen är en annan. Dvs. momentet kan inte förstås som nattvardsberedelse såsom vi idag tänker oss. Här ingår syndabekännelsen som ett moment i gudstjänsten. Det är belysande att det är gudstjänstens föregående del som kan sägas leda fram till och bereda plats för denna syndabekännelse. Det kan ge oss perspektiv på placering och inramning/sammanhang för en syndabekännelse i gudstjänsten/mässan.

I fornkyrkan var det en bärande tanke att hålla mässan i helgd. Det innebar att för den enskilde firades inte mässan oberoende av denna persons livsföring och tillståndet i dennes relationer. Gåvan som tron och gemenskapen med den uppståndne gett ansågs hänga samman med återställelse i dennes relationer och livsföring. Inför mässan fanns förväntningar på en vissandel hos den som deltog. Om detta förhållande förbisågs kunde inte måltiden bli en rätt sammankomst. Därför värnas mässan och på samma gång den enskilde genom föreskrifter om att lösa konflikter och göra rätt för sig före deltagande i mässan, liksom förbindelser om att hålla en viss moralisk standard. Där fanns sålunda ordningar för att värna mässans helgd och den troende, genom att på olika sätt tillse att den som skulle delta observerade och bekände sig till en viss moralisk standard/praxis. Men, det utgjorde inte del av gudstjänsten eller mässan. Fridskyssen utgjorde ett moment i gudstjänsten som verkade som garanti/sigill för detta tillika ett uttryck för gemenskap.

I den tidiga kyrkan hittar vi bara några exempel på en uttrycklig nattvardsberedelse. Snarare verkar gudstjänstens föregående del som sådan verkat beredande för måltiden. Vi hittar enstaka belägg för förekomsten av en syndabekännelse alt. en bekännelse *till* ett visst, gott handlande som kan tas som ett slags beredelse för nattvarden. Innebörden jag uppfattar är att inför nattvarden avhända sig något som står i motsats till (omvänt: bekänna sig till något som står i samklang med) det som möter i mässan. Vi hittar inga exempel på avlösning i gudstjänsten eller i samband med brödsbrytelsen. Själva nattvarden ansågs i sig meddela samma synders förlåtelse och verka stärkande på det kristna livet.

2.2 Medeltidens utveckling

Rune Klingert skissar ett förlopp varvid en botdisciplin växer fram under forntidens senare del och medeltidens första del. I och genom denna utveckling ändrades synen på hur syndernas förlåtelse kom individen till del. Man ansåg inte längre att denna gavs i och med nattvarden utan genom bikt-/bothandlingarna med tillhörande avlösning.

Därmed ändrades synen på beredelse för nattvarden; beredelsen i mässan kom att länkas till bikten/boten och få sin innebörd mot bakgrund av denna. Den bärande tanken var nu att beredelse omfattade en rätt andlig förberedelse av kommunikanten på grundval av vilken syndernas förlåtelse meddelades av prästen. Skillnaden kan tyckas subtil men är betydelsefull. Om tidigare syndernas förlåtelse s.a.s. redan var inom räckhåll för den kommunikant som anslöt sig till budskapet och i detta hade möjlighet att bekänna synd, handlade det nu om att det krävdes av kommunikanten ett visst förhållningssätt för att erhålla samma förlåtelse. Detta, som förutsättning för att nalkas Gud och ta emot hans nåd i nattvarden. M.a.o. krävdes att varje nattvardsgäst i förväg skulle ha fått syndernas förlåtelse för att i rätt andligt skick kunna ta emot nattvarden.

Denna utveckling hade vid medeltidens intåg fullbordats och man kan nu tala om en vid den tiden helt ny uppfattning av innebörden i en nattvardsberedelse och formerna därför vilket fick följder för enskilda moment i mässan. Syndabekännelsen i mässan kom att sammanlänkas med bikten/boten och avlösningar att tillfogas.⁴⁸

2.2.1 Kyrkotukt, bot och kommuniionsdeltagandets förutsättningar

Den medeltida gudstjänsten utövades i en kyrklig miljö med ett slags rättsligt system för att reglera överträdelser från en etisk norm; botdisciplinen. Prästen hade befogenhet att utesluta en församlingsmedlem från sakramenten och de heliga handlingarna om denne inte bekände och gjorde bot.⁴⁹ Klingert urskiljer att boten som företeelse genomgick en förändring/utveckling under den tidiga medeltiden.

Fram till ungefär 1000-talet låg betoningen på gottgörelse (*satisfactio*) som dominerande krav för absolution. Under de närmast följande århundradena sker en förskjutning i betoningen från handling till attityd, varvid betoningen kommer att hamna på en rätt ånger (*contritio*) som villkor för förlåtelse. En tredje fas går att urskilja från 1200-talets början då boten börjar betraktas som ett särskilt sakrament, varvid tyngdpunkten förskjuts mot individens bekännelse inför prästen. Nu betonas särskilt den av prästen uttalade syndaförlåtelsen, *absolutionen*, som det syndaförlåtande momentet. Det leder i sin tur till krav på bekännelsens fullständighet; prästen kunde ju enbart meddela absolution för uttalade synder.

Dessa förändringar ledde, menar Klingert, till liknande förändringar i besläktade moment i mässan, vilket vi kommer att se utförligare nedan. Från 1000-talet och framåt börjar allmänna syndabekännelseformulär införas i mässans ordning, dels för en prästens enskilda syndabekännelse, dels för en allmän syndabekännelse efter predikan, bägge med en avlösning, på bönen form (optativ).⁵⁰

Fjärde Laterankonciliet år 1215 slog fast att årlig bikt var obligatorisk. Det vid denna tid utvecklade synsättet att förlåtelsen knöts till prästens absolutionsmoment, gjorde att kravet på en fullständig bekännelse drevs fram. Mötet slog också fast att kommunion förutsatte inte enbart bikt utan också grundläggande katekeskunskaper. De ovan skissade förändringar kom med viss förskjutning att få genomslag även i Sverige. Detta avspeglas i undervisning och förhör av sockenbor i samband med bikt i Sverige.⁵¹

2.2.2 Den romerska mässan – Missale Romanum

Den romerska mässan förelåg till stor del färdig redan från 600-talet men lades fast först år 1570 av Påve Pius V, efter en längre tids utveckling under medeltiden.⁵² Enligt denna ordning – Missale Romanum – genomförde prästen ett individuellt beredelsemoment: prästens *confiteor* (syndabekännelse). Detta ägde från början rum inne i sakristian men flyttades senare ut i kyrkorummets altartappa och lästes inför församlingen. Detta skedde troligen tidigt, omkring 600-

⁴⁸ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.37

⁴⁹ Martling, Carl Henrik, 1992, s.15

⁵⁰ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.37-38

⁵¹ *Ibid.*, 2001, s.38, Pahlmblad, Christer, 1998, s.117

⁵² Vad avser den svenskkyrkliga högmässans struktur kan redan här konstateras att även om teologiska och kulturella strömningar under seklers lopp påverkat/satt spår i ordningen, liksom faser av återställelse så har den övergripande strukturen ändå bevarats. Jfr. SOU 1985:46, s.147

talet. Fram mot 1000-talet kom det att tas in i mässans sammanhang.⁵³ Klingert uppfattar detta som ett uttryck för den förskjutning i betoningen mot ångern/*contritio* i boten-bikten som skedde vid denna tid.⁵⁴ *Confiteor* bestod då av växelläsning mellan prästen och ministranten (som regel klockaren eller klerken), av syndabekännelse och en bön om tillsägelse av syndernas förlåtelse.

Vad gäller församlingens gemensamma syndabekännelse var det under 1000-/1100-talen som ett allmänt syndabekännelse-formulär (*confessio generalis*) börjar användas i gudstjänsten.⁵⁵ Noteras kan att detta inte säger något om när en gemensam syndabekännelse som sådan började tillämpas. Vi har ovan sett hur en sådan funnits med redan i fornkyrkliga gudstjänster/mässor. Såväl avlösningen i prästens *confiteor* som i den gemensamma bekännelsen var på optativ form, vilket är ett uttryck för detta att ångern sågs som ett villkor för förlåtelsen.⁵⁶

2.2.3 Sammanfattning och slutsatser

Vi har sett exempel på att i fornkyrkan en liturgiskt utformad nattvardsberedelse utgjordes enbart av en syndabekännelse eller en omvänd bekännelse till en etisk livsföring, satta i ett sammanhang och en inramning där hela gudstjänstens föregående del kan förstås som i någon mening beredande för mottagandet av en nattvard som i sig själv förstods som meddelande syndernas förlåtelse. Dvs. inramning, innehåll och karaktär på beredelsen var annorlunda, liksom synsättet på förlåtelsen. Syndabekännelsen (alt. omvänd bekännelse *till*) kan uppfattas som (frivilliga) gensvar på det som mottagits, i närmast hänseende, i den föregående gudstjänsten. Uttryckande ett synsätt att beredelsen sker i form av *gensvar*. Deltagande i nattvarden kringgärdades av förväntningar på en viss vandel, livsföring och kunskap, liksom dop.

Från sen forntid och genom tidig/hög- medeltid utvecklas synen på en särskild beredelse för nattvarden. Förberedelse för nattvardsdeltagande kommer att omfatta ett specifikt moment: den enskilda bikten med avlösning utanför själva mässan. Detta utgjorde den egentliga nattvardsberedelsen. Syndabekännelsen med avlösning i gudstjänsten förstås som en förlängning av denna beredelse då de fungerade som en förnyad och upprepad bekännelse för den som biktats och avlösts och till detta moment hörde också en avlösning.

Tillträdet till nattvarden villkoras nu, inte bara vad avser vissa krav på den faktiska livsföringen och kunskaper såsom tidigare, utan till att det krävs en föregående förlåtelse, som i sin tur beror av en rätt andlig disposition som åstadkommes genom rätt ånger och bekännelse. Detta moment har sin existens utanför gudstjänsten/mässan. Detta hänger nära samman med en förändrad syn på nattvarden roll som meddelare av syndernas förlåtelse. Konsekvensen blir att botgöring, ånger, bekännelse och förlåtelse lösrycks från gudstjänsten och mässans sammanhang och förväntas kunna förvärfvas utanför detta sammanhang.

Vad gäller förekomsten av en gemensam syndabekännelse i gudstjänsten, ungefär på platsen efter predikan och före måltiden såsom i Didachén, föreligger ett slags kontinuitet i yttre bemärkelse med fornkyrkan. Men, denna syndabekännelse får i och med den medeltida utvecklingen en annan innebörd och sammanhang.

⁵³ Ellverson, K-G, 2006, s.89

⁵⁴ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.37-38 Rune Klingert ger inga specifika belägg inte för detta. Det skulle mlka gärna uppfattas som uttryck för en pågående förskjutning mot *syndabekännelsen* som tyngdpunkt.

⁵⁵ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.38

⁵⁶ Ibid., 2001, s.38, Martling, Carl Henrik, 2006, s.94

3 Historisk översikt: reformationens start och utvecklingen i Tyskland, med konsekvenser för beredelsen

3.1 Luthers uppfattning⁵⁷

Luthers uppfattning ifråga om förlåtelsen knöt an till fornkyrkans, dvs. att nattvarden i sig meddelade syndernas förlåtelse. Därför krävdes, enligt Luther, ingen särskild andlig förberedelse genom boten varvid en särskild "andlig disposition" förvärvades som möjliggjorde förlåtelse och så gjorde den nattvardsberedde renad och värdig att ta emot nattvarden.

Luther förutsatte såsom nattvardsberedelse ändå en inre syndabekännelse inför Gud. Det avgörande i sammanhanget var att den som bad själv trodde och litade på Guds förlåtelse. Dvs. denna uppfattning om syndabekännelsen utgick för Luther utifrån en föreställning om en för den som trodde och bekände redan tillgänglig förlåtelse i bekännelsens stund. Detta skall inte förstås som att Luther tog lätt på synden som fenomen, som om den inte gjorde något med människan. Utan det skall snarare förstås som att Luther underströk att syndens förfärliga konsekvenser vida överträffades av en desto större nåd som tagit sitt uttryck i och med Guds handlande i Kristus.⁵⁸ Sven-Erik Brodd menar att i luthersk nattvardsteologi kom nattvardsmotiven i mässan därmed att kraftigt reduceras, nära nog till ett enda: syndernas förlåtelse. Nattvarden sågs som Kristi testamente varigenom hans nådegåva, syndernas förlåtelse, överlämnades.⁵⁹

Ändå förblev Luther i grunden positiv till bikten som han uppfattade som en Guds gåva till den trossvage. Särskilt avlösningen förstod han som ett sakrament, varför han ansåg att den skulle bevaras. Exempelvis förordar *Augsburgska bekännelsen* dess bevarande.⁶⁰ Bikten skulle emellertid inte påbjudas som obligatorisk inför nattvardsgång ("biktens frihet"). Å andra sidan skulle den inte heller avskaffas ("bikten som Guds gåva"). Därför räknade Luther med att bikten tillämpades. Mot denna bakgrund och med synsättet att Gud förlät synderna "direkt", behövde inte heller syndabekännelsen i gudstjänsten bestå i någon detaljerad, fullständig bekännelse på formen *confessio generalis*.

I den mässordning som Luther utvecklade och lade fram år 1523 för församlingen i Wittenberg ("Formula missae") hörde således prästens *confiteor* till de moment som togs bort.⁶¹ Inte heller fanns någon gemensam syndabekännelse efter predikan med. Detta skall alltså förstås mot bakgrund av att Luther i hög grad ändå räknade med den enskilda bikten, om än som frivillig.⁶² Denna positiva uppfattning om *biktens* välgörande effekt, berodde inte på uppräknandet av samtliga synder (det vore inte möjligt) utan därför att det omfattade att inför Herren lätta på sitt samvete och öppna sig

⁵⁷ Leif Grane påminner om att det är orimligt att identifiera reformationen med en mans verk, dvs. Luther. I uppsatsen lyfts Luthers specifika syn fram, rörande vissa avseenden, utan avseende på hur representativ den var bland andra reformatorer. Grane, Leif, 1994, s.15

⁵⁸ Althaus, Paul, 1994,

⁵⁹ Brodd, Sven-Erik, 1996, s.54f.

⁶⁰ Martling, Carl Henrik, 2006, s.169, Klingert, Rune i *Beredd möta det heliga*, 2001, s.38

⁶¹ Carl Henrik Martling betonar att liturgiska förändringar i reformationen drevs på dogmatisk/teologisk grund. Martling, Carl Henrik, 2006, s.97

⁶² Martling, Carl Henrik, 2006, s.188. Samma ordning möter i Deutsche Messe från 1526. Jfr. Klingert, Rune i *Beredd möta det heliga*, 2001, s.39

inför Gud. Och detta ansågs vara en hjälp, en avlastning för samvetet.⁶³ Dvs. i Luthers mässordningar finns inte någon syndabekännelse utan *confessio generalis* togs bort.

3.2 Den fortsatta utvecklingen

I vissa reformatoriska områden där man inte delade Luthers syn på bikten, avskaffade man däremot bikten med dess direkta avlösning som direkt nattvardsberedelse. Där behölls/infördes istället en gemensam syndabekännelse i mässan, på någon av de platser där det i den romerska/latinska mässan funnits en syndabekännelse, dvs. i inledningen alternativt efter predikan. Detta, eftersom man i och med biktens avskaffande förlorade syndabekännelsen inför Gud, vilket inte var avsikten. Klingert ger ett par exempel (Nürnbergmässan, eller med annat namn "den Döbernska" från år 1525 och Malmömässan år 1528) där en gemensam syndabekännelse ingick i början av mässan med en absolution på optativ form. Det sistnämnda kan förstås som stående i motsats till Luthers inställning då denne förordade en direkt tillsägelse av syndernas tillsägelse (i *bikten*).⁶⁴

Ytterligare ersättningsmoment ansågs nödvändiga med biktens bortfall. Den förlorade möjligheten till nattvardsundervisning gjorde att en nattvardsförmaning snart infördes i reformatoriska kyrkor, tillsammans med en anmälningsplikt, på den gamla biktens plats. Klingert beskriver det som att med biktens bortfall kommer i dess ställe ett (annat) "staketbyggande" kring nattvarden.⁶⁵

Med tiden tolkas vissa formuleringar angående prästens nyckelmakt (*potestas jurisdictionis*) i Melanchtons *Den augsburgska bekännelsens apologi*, så att absolution ändå uppfattas som nödvändig inför nattvarden, dvs. som beredelse. Den enskilda bikten blir därför återigen ett krav inom lutherdomen. Strax avskaffas den gemensamma syndabekännelsen i gudstjänsten till förmån för privat, från mässan fristående, enskild bikt. Vid 1600-talets ingående gällde så i större delen av Tyskland att nattvard förutsatte bikt samt att biktgång innebar att man deltog i nattvarden.

⁶³ Augsburgska bekännelsen art. XXV, i Svenska kyrkans bekännelseskifter, 1957, s.73-74

⁶⁴ Klingert, Rune i *Beredd möta det heliga*, 2001, s.39

⁶⁵ Ibid., s.41

4 Historisk översikt över utvecklingen av beredelsen i Svenska kyrkans huvudgudstjänst

4.1 Medeltiden

4.1.1 Gemensam syndabekännelse i gudstjänsten vs. enskild bikt som nattvardsberedelse

Det rådde under svensk medeltid plikt att gå i gudstjänst och delta i mässan. På denna tid innebar inte mässan automatiskt kommunion, utan gudstjänstdeltagaren bevittnade det som förstods som mässans offerhandling och så tog del av den närvarande Kristus och dennes offer. Kommunionen deltog den enskilde i sällan, om än som minimum vid påsk. Ofta skedde det enbart några gånger ytterligare per år.⁶⁶

I den medeltida mässan ingick, förutom prästens "tysta" syndabekännelse (*confiteor*) före mässans egentliga inledning, ett gemensamt syndabekännelsemoment på svenska. Det var en integrerad del av mässan och bads av alla närvarande, dvs. även av det stora flertal som inte skulle kommunicera liksom då inga kommunikanter alls var närvarande bland gudstjänstdeltagarna. Syndabekännelsen följde biktformuläret *confessio generalis* och låg efter predikan med därpå följande bön för olika angelägenheter och trosbekännelse. De utgjorde ett folkspråkligt avsnitt som inte bestämdes av de latinska, liturgiska böckerna.⁶⁷

Den i gudstjänsten lästa syndabekännelsen ansågs, som vi sett, inte ha någon direkt koppling till nattvarden som nattvardsberedelse.⁶⁸ Det hörde annars till medeltida tradition att syndabekännelse och kommunion hörde samman, men då åsyftades bikten.⁶⁹ Deltagande i kommunionen förutsatte under medeltiden att den enskilde hade biktat sig och fått avlösning.

Bikten i sin funktion av förberedelse för kommunion var obligatorisk och förutsatte församlingsbornas anmälan och prästens tillgänglighet. Utgångspunkten var biktens förhör och bekännelse. Momentet inbegrep att prästen skaffade sig en uppfattning om den enskildes katekeskunskaper och leverne. Syndabekännelseformuläret *confessio generalis* användes för synder som inte kunde erinras. Syftet var att säkra ett värdigt mottagande av sakramentet.

Den gemensamma syndabekännelsen i gudstjänsten ansågs alltså inte ha en omedelbar relation till kommunionen. Ett samband mellan bikten och den gemensamma syndabekännelsen inom gudstjänstens fanns ändå, såtillvida att den allmänna syndabekännelsen fungerade som den omedelbara, förnyade förberedelsen inför kommunion för *kommunikanten, som ju redan gått till bikt*.⁷⁰ Därtill gällde som nämnts att samma formulär användes i såväl bikt som i gudstjänstens allmänna syndabekännelse.⁷¹

Pahlmblad påpekar att de senmedeltida kyrkliga rättskällorna anger att predikan också skulle ge församlingen undervisning som manade till bekännelse av synder och visa på kärlekens gärningar.

⁶⁶ Klingert, Rune, 1989, s.11

⁶⁷ Pahlmblad, Christer, 1998, s.80f, s.166, s.170

⁶⁸ Ibid. s.152, Martling, Carl Henrik, 1992, s.14,

⁶⁹ Martling, Carl Henrik, 1992, s.188

⁷⁰ Pahlmblad, Christer, 1998, s.153, s.167

⁷¹ Ibid., s.152

Denna tendens försvagas dock senare i yngre rättskällor där det enbart anmodades att syndabekännelse enligt det avsedda formuläret skulle läsas.

4.2 Nattvardsberedelsens förändring under svensk reformationstid

4.2.1 Mässans ordning

Den latinska mässan höll länge ställningen som ordning för huvudgudstjänsten runt omkring i Sverige. Successivt förändrades enskilda moment till språk och innehåll som en konsekvens av reformationen, men den latinska strukturen behölls. Med den nya synen att nattvardsfirande med nödvändighet innebar gudstjänstdeltagarnas kommunicerande följde att beredelsen för nattvard kom att ta större plats.

4.2.2 Den gemensamma syndabekännelsen börjar uppfattas som del av en nattvardsberedelse i högmässan

Det har ovan konstaterats att under medeltiden ansågs den gemensamma syndabekännelsen efter predikan inte vara nattvardsberedande, annat än som ett komplement till biktens kommunionförberedelse för den som kommunicerade. Under reformation inträdde en förändring i synen på den gemensamma syndabekännelsen i gudstjänsten och dess relation till nattvarden. Dessa förändringar inträdde successivt och en viss oklarhet råder under hela 1500-talet.⁷²

De av Olaus Petri införda förändringarna influerades av Luther som han till stora delar var trogen liturgiskt och teologiskt.⁷³ Olaus Petri delade Luthers syn på nattvarden som syndaförlåtande. Medan Luther ändå räknade med bikten som en frivillig nattvardsberedelse, följde däremot Olaus Petri exemplet från de områden som avskaffat den, varför enskild bikt som normal nattvardsberedelse nu började falla bort som normalpraxis i Sverige.

Olaus Petri byggde på Luthers "Missa formulae" och dennes tyska mässa, men kanske fr.a. på en annan reformatorisk mässa, den döbernska.⁷⁴ Olaus Petri gav ut en svenskspråkig mässordning år 1531 (*Then Swenska Messan*, TSM1531). Det är inte en officiell mässordning utan speglar ett i Stockholm då förekommande "försvenskat" gudstjänstbruk. Martling m.fl. uppfattar denna som rörande en enklare, folklig (läst) nattvardsgudstjänst, och inte avsedd att ersätta den latinska högmässan.⁷⁵ Men, den speglar ändå Olaus Petris synsätt.

I TSM1531 återfinns således en folkspråklig allmän syndabekännelse i mässans inledning på *confiteors* plats, dvs. före mässans egentliga början i och med *Kyriet*. Detta syndabekännelsemoment innehöll även en föregående förklarande allokution och villkorlig avlösning.⁷⁶ Den syndabekännelsen ("Jag fattig, syndig människa...") som finns i TSM1531 anknöt till formuleringarna i den medeltida gemensamma syndabekännelsen som under medeltid brukades i högmässan, efter predikan (*confessio generalis*).⁷⁷ Däremot var avlösningen ny, i det att den riktades till ett kollektiv istället för till den enskilde. Olaus Petris tanke var att denna form av allmän syndabekännelse med avlösning skulle föregå den egentliga mässan och läsas högt av prästen och församlingen *och utgöra*

⁷² Martling, Carl Henrik, 1992, s.188

⁷³ Martling, Carl Henrik, 2006, s.100

⁷⁴ Klingert, Rune, 1989, s.11

⁷⁵ Martling, Carl Henrik, 2006, s.103, Pahlmblad Christer, 1998, s.33

⁷⁶ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.42

⁷⁷ Pahlmblad, Christer, 1998, s.53

nattvardsberedelse. Detta, att göra avlösningen i mässan kollektiv speglar den med reformationen nya förståelsen av den gemensamma syndabekännelsen som kommuniationsförberedande. Olaus Petris avsikt var nämligen att denna syndabekännelse, nu med avlösning, skulle ersätta den enskilda bikten som nattvardsberedelse.⁷⁸

4.2.3 Nattvardsberedelse i svenska reformatoriska mässor

Om Luther förordade en frivillig bikt utanför mässan och en individuell, tyst (snarare än gemensam) syndabekännelse inför Gud i densamma, som nattvardsberedelse, gäller hos Olaus Petri att nattvardsberedelsen efter biktens (botdisciplinens) "förlaga" med en avlösning, flyttar in i mässans sammanhang och görs kollektiv. Dvs. Olaus Petri följer inte fr.a. Luthers exempel utan snarare tyska reformatorer från de områden som avskaffade bikten, och mässordningar därifrån.

Här figurerar således en gemensam syndabekännelse i mässan. Men sammanhanget och förståelsen skiljer sig både från fornkyrkans, i och med avlösningen och det nära släktskapet med bikten/boten och från den medeltida, i och med att nattvarden i sig sågs som meddelare av syndernas förlåtelse och att detta moment nu uppfattades som direkt nattvardsberedelse. Men, jämfört de tidiga tyska reformatorernas avsikter kan det ändå ses som ett steg "bakåt" i och med att, då man införde en syndabekännelse med avlösning i mässan, ändå behöll en viss kontinuitet med medeltidens betoning av en "rätt" beredelse.

Som kompensation för den enskilda biktens bortfall anmodade Olaus Petri, snarlikt praxis i andra reformatoriska områden, även ett undervisande moment i gudstjänstens inledning och en utförlig nattvardsförmaning, liksom läsning av katekesens huvudstycken från predikstolen.

Olaus Petris postilla från 1530 (OP1530), som mer motsvarade strukturen i den medeltida latinska, sjungna högmässan, har däremot inte med någon folkspråklig allmän syndabekännelse i mässans inledning såsom TSM1531, utan här behölls den medeltida strukturen med gemensam syndabekännelse *efter* predikan. Om i högmässan man följde OP1530 och denna placering av syndabekännelsen tillämpades, uteslöt det användning av den inledande folkspråkliga syndabekännelsen som TSM1531 inkluderade/återspeglade. Även i OP1530 ges avlösningen till ett kollektiv.⁷⁹ Avlösningen var villkorlig och gällde dem som ville "bättra sig och satte tro och lit till Guds nåd och barmhärtighet".⁸⁰ Avlösningens villkorlighet i mässan var därmed en viktig skillnad jämfört med biktens där avlösningen hade tillsagts direkt, ovillkorligt.

Med Olaus Petris svenska mässordning från 1541 ("Messan på swensko", OP1541) blir för första gången en svenskspråkig mässa aktuell som ett alternativ till den latinska ordningen för högmässan. Här finns den inledande, folkspråkliga syndabekännelsen efter TSM1531s förebild med. I OP1541 finns även med ett *confiteor* (på latin) avsett att läsas (tyst) enbart av prästen så som man gjort under medeltiden, dvs. i kontrast mot Luthers avsikt. Detta speglar att bruket av *confiteor* i mässan

⁷⁸ Pahlmblad, Christer, 1998, s.153, Martling, Carl Henrik, 1992, s.188, Klingert, Rune i *Beredd möta det heliga*, s.42.

⁷⁹ OP1530 förde alltså vidare den medeltida traditionen med en gemensam syndabekännelse efter predikan och införde ett formulär för detta. Om denna syndabekännelse användes uteslöts istället den folkspråkliga/svenska inledande syndabekännelsen som fanns före *introitus* i den TSM1531. Pahlmblad, Christer, 1998, s.80.

⁸⁰ Min översättning. "wor oppenbara scrifft": "Skrift" resp. "skriftermål" är medeltida skandinaviska ord som motsvarar latinets *confessio*, dvs. syndabekännelse. De kunde även användas om botsakramentet som helhet. Pahlmblad, Christer, 1998, s.143

fortsatte under lång tid i samband med den svenska reformationen.⁸¹ Det vanliga hade varit att *confiteor* med tillhörande *miseratur* (bön om förlåtelse) inte ingick i de latinska liturgiska böckerna; prästen och den klockare/klerk ministrerade antogs kunna dem utantill. Men i mässordningen från 1541 infogades en reformatorisk variant av *confiteor* i mässans inledning, efter den inledande folkspråkliga syndabekännelsen.⁸² Detta *confiteor* användes i mässan om den inledande allmänna syndabekännelsen inte användes p.g.a. att inga andra än prästen kommunicerade. Mässordningen från 1541 inkluderade även syndabekännelsen efter predikan. Martling konstaterar att här råder en kontinuitet med den medeltida mässan, i det att bruket med syndabekännelseformulär i mässan (*confessio generalis*) fördes vidare på denna plats.⁸³

I Laurentius Petrus postilla från 1555 (LP1555) gäller samma ordning som i OP1530, men texterna övertogs inte från den gamla postillan. Här finns nu två alternativa texter för den gemensamma syndabekännelsen; en kortare och en längre. Placeringen var antingen i inledningen av mässan eller efter predikan. Och karaktären var nattvardsberedelse. Även här finns en kollektiv avlösning. Men avlösningsformelns villkor har hos Laurentius Petri försvagats till att gälla "alla er som tror".⁸⁴

4.2.4 Det står och väger mellan enskild bikt vs. syndabekännelse med avlösning i mässan såsom nattvardsberedelse

Inte olikt utvecklingen i Tyskland stadgas emellertid på nytt år 1540 enskild bikt som nattvardsberedelse. Trots detta beslut, uppfattade Laurentius Petri den gemensamma syndabekännelsen i gudstjänsten med dess avlösning, *snarare än bikten, som tillräcklig i sig själv som kommuniionsförberedande*; alla som i tro på Kristus deltog i den allmänna syndabekännelsen och tillsammans blev avlösta kunde ta emot kommunionen. Detta synsätt avspeglas som vi sett i Laurentius Petris postilla från 1555, liksom i riksdagshandlingar från 1962.⁸⁵

Laurentius Petris uppfattning var att den enda förutsättningen för kommunion var att individen ångrade sig, bekände inför Gud och företrädde en vilja till bättring. Detta synsätt kom med tiden att sprida sig, vilket vi skall se senare. Tanken inträder/vinner terräng att den i gudstjänsten gemensamma syndabekännelsen med avlösning räcker som beredelse. Den enskilda bikten fanns dock alltjämt kvar som nattvardsförberedelse.

Den allmänna syndabekännelsen i gudstjänsten hade ju sin bakgrund i den tidigare gemensamma syndabekännelsen som saknade särskild koppling till kommunionen, jämför t.ex. TSM1531 och OP1541 (ovan). Men reformatorerna ansåg den tillräcklig som kommuniionsberedelse och tillfogade en avlösning.⁸⁶ Samtidigt gällde i TSM1531 och Olaus Petris mässordning från 1541 att en inledande allmän syndabekännelse uteslöt prästens *confiteor*.

Christer Pahlmblad menar dock att den gemensamma syndabekännelsen i gudstjänsten under reformatorisk tid fortfarande inte uppfattades som direkt kopplad till kommunionen. Men

⁸¹ Ellverson anger långt in på 1800-talet. Ellverson, K-G, 2006, s.152.

⁸² Pahlmblad menar att det tycks som att den gemensamma syndabekännelsen efter medeltida modell hade en delvis osäker ställning. Confiteors förekomst i tryck i OP1541 speglade då att det alltjämt kunde vara enbart prästen som kommunicerade och då behövdes denna syndabekännelse, särskilt som den gemensamma syndabekännelsen kanske inte alltid lästes. Pahlmblad, Christer, 1998, s.81f.

⁸³ Martling, Carl Henrik, 1992, s.166, 188

⁸⁴ Pahlmblad, Christer, 1998, s.143

⁸⁵ Ibid., s.167

⁸⁶ Ibid., s.193

tillsammans med förhörsmoment av enskilda kommunikanter och avlösning blev detta moment, som vi ska se, till ett nattvardsberedande allmänt "skriftermål" inom gudstjänstens ram.

4.2.5 Själv syndabekännelsens innehåll och utformning

De medeltida syndabekännelserna påtvingade enligt Olaus Petri allehanda möjliga synder. De många syndakatalogerna saknas därför i de reformatoriska texterna. I OP1530 utgörs kärnan av dekalogen och det dubbla kärleksbudet. LP1555 har ett något längre formulär. Men en viss kontinuitet råder ändå med den medeltida ordningen då reformationens texter/formulär för syndabekännelse är reducerade variationer av den ursprungliga allmänna/gemensamma syndabekännelsen (*confessio generalis*).⁸⁷

4.2.6 Praxis i mässan

Det samband som rådde mellan katekesförhör och syndabekännelse under medeltiden förstärktes under reformationen i Sverige.⁸⁸ Laurentius Petri anvisade vikten av att hålla nattvardsförhör. För att släppas fram till nattvard behövde man ha erforderliga kunskaper om Guds bud, trosbekännelse, bön, dop och nattvard. Anmälningsplikt gällde för nattvardsgången och en särskild förhörsakt för kontroll av nattvardsgästernas kunskaper infördes som ersättning för de moment som gått förlorade i och med att den enskilda bikten som praktik avtog.

Den praxis utvecklades att de som skulle kommunicera förbereddes för detta i gudstjänsten genom att prästen förhörde deras kunskaper enskilt med en enskild bekännelse. Detta skedde ungefär samtidigt som församlingen läste trosbekännelsen. Därefter avlöste prästen kommunikanterna gemensamt efter att de läst med i den gemensamma syndabekännelsen (tillsammans med hela församlingen). Men denna praxis urartade ganska snart menar Klingert; långt ifrån alltid hanns detta enskilda förhör med, utan prästen höll snarare en allmän predikan och löste sedan av gruppen gemensamt.⁸⁹

4.2.7 Ett fristående "allmänt skriftermål" växer fram och tar den enskilda bikten plats

Trots Olaus Petris hållning var avsikten under reformationen att behålla bikten som ett normalt inslag i kyrkolivet, även om former växte fram där en nattvardsberedelse i mässan ersatte bikten som ("tillräcklig") nattvardsberedelse. Laurentius Petri betonade biktens värde, att en möjlighet till bikt med avlösning alltid måste. Exempelvis innehåller KO1571 en egen ordning för den enskilda, privata bikten.

Samtidigt pågick under reformationen försök att återinföra den enskilda bikten som normalpraxis för nattvardsberedelse (se ovan, samt nedan). Men, istället kom en annan utveckling att dominera: förändring av själva bikten i denna funktion av nattvardsberedelse. Som en alternativ praxis växte ett slags variant av fristående gemensam bikt som kommuniationsförberedelse fram, dvs. utanför gudstjänstens ram: ett fristående allmänt "skriftermål".

Denna akt kom att innehålla dels en individuell sida: enskild bekännelse och kunskapskontroll, dels en efterföljande kollektiv bön utifrån syndabekännelseformuläret och avlösning.⁹⁰ Denna ordning

⁸⁷ En ytterligare skillnad är att de svenska reformatoriska texterna inte behöll momentet *abrenuntiatio*, dvs. avsvärandet av djävulen. Pahlmblad, Christer, 1998, s.153

⁸⁸ Pahlmblad, Christer, 1998, s.166

⁸⁹ Klingert, Rune, i *Beredda att möta det heliga*, s.42

⁹⁰ Pahlmblad, Christer, 1998, s.170-71

kom att utvecklas till ett fristående kommuniionsberedande s.k. allmänt skriftermål. Denna ordning utstod kritik från det sena 1500-talets liturgiska rörelse (se nedan), med fokus på att avlösningen inte gavs enskilt utan kollektivt.

Men praxisen för detta skriftermål kom att bli att den inte alltid innehöll ett syndabekännelse-formulär eller ens en enskild bekännelse av synd utan prästen kunde på andra sätt pröva de enskildas ånger och vilja att överge sin synd och ge avlösning på basis av detta. Detta speglar den förändrade synen under reformationen på förutsättningen för deltagande i kommunionen.⁹¹

Detta sätt som den enskilda bikten/nattvardsberedelsen utvecklade sig under 1500-talet, menar Christer Pahlmblad uppfattades som en ersättning för den enskilda bikten, och en förändring av denna.⁹²

4.2.8 1571 års Kyrkoordning speglar förändringen i synen på syndabekännelsen i mässan

I kyrkoordningsförslaget från 1561 och den följande kyrkoordningen från 1571 (KO1571) märks reformationens nyordningar. Dels finns en gemensam syndabekännelse i mässans inledning, kvar från Olaus Petris mässordning från 1541. För den gemensamma syndabekännelsen efter predikan gäller att bekännelsen läses av hela församlingen, eller av en *enskild individ* tillsammans med övriga församlingen. Pahlmblad menar att denna formulering speglar det faktum att kommunikanterna i förhållande till den gudstjänstfirande församlingen som regel var relativt få. Kommunikanten/kommunikanterna bad alltså syndabekännelsen tillsammans med församlingen utifrån formuläret.

Samma ordning för gudstjänstens gemensamma syndabekännelse behölls. Avlösningen, följde avlösningen från biktens ordning/formulär, men istället för formen ”jag löser dig...” riktades avlösningen i mässan till ett kollektiv. Dvs., nya formulär infördes jämfört med biktens för den gemensamma avlösningen. Formuleringarna i den i gudstjänsten införda avlösningen var sådana att avlösningen riktades till ett kollektiv istället för till en individ. Detta speglar den nyss skissade förändringen i synen på syndabekännelsens funktion inom gudstjänstens ram, dvs. att den beredde för nattvard.⁹³

4.2.9 Den liturgiska rörelsen, försöken att återinföra den enskilda bikten som nattvardsberedelse

En ny förståelse av nattvardsens innebörd växte fram på olika håll i Sverige under slutet av 1500-talet. En Kristi kroppstanke gjorde sig gällande; dvs. tanken att nattvarden s.a.s. inympade kommunikanterna i Kristi kropp och gav dem tillträde till allt Kristus ägde. Därmed innebar nattvarden en *försäkran* om syndernas förlåtelse. Enskild bikt betraktades av företrädare för denna rörelse som ett självständigt sakrament som borde vara obligatoriskt.

Man kritiserade den praxis som kommit att utvecklas för syndabekännelse och avlösning, både hur det gjordes i gudstjänsten och utanför. Man betonade särskilt att förhör, bekännelse och avlösning skulle ske enskilt och hemligt.

⁹¹ Pahlmblad, Christer, 1998, s.173, 193f.

⁹² Ibid., s.169

⁹³ Ibid., s.166-168

1576 utfärdades av kungen en komplettering till 1571 års kyrkoordning, "Nova Ordinantia", i vilken den enskilda bikten blev ett villkor för tillträde till nattvarden. Nova Ordinantia godkändes av prästerna och kungen Johan III utfärdade en stadga om obligatoriskt privat skriftermål (dvs. bikt) före nattvardsgång.⁹⁴

Den liturgiska rörelsen kom med tiden att reversera många av reformationens försök att lösa frågan om syndabekännelse och nattvardsberedelse inom gudstjänstens ram. Syndabekännelse- och beredelseuppfattningen i Nova Ordinantia vann med tiden också terräng m.h.a. inflytande från den lutherska ortodoxin. I olika stift togs mot slutet av 1500-talet beslut om ett återinförande av enskild bikt som krav för nattvardsgång. Den lutherska ortodoxin gjorde sig också gällande i betoningen av ämbetet för prästens avlösning och absolutionen som sådan som den avgörande betoningen.

Det sena 1500-talets liturgiska rörelse slog alltså vakt om en fristående syndabekännelse på den enskilda bikten form. Man kritiserade formerna för det fristående allmänna skriftermålet. Men dessa kunde ändå inte stävjas, utan det allmänna fristående skriftermålet segrade med tiden som den normala formen för nattvardsberedelse. Förhoppningarna om ett återuppväckande av den enskilda bikten förblev "fromma förhoppningar" utan märkbar effekt.⁹⁵

4.2.10 Sammanfattning och slutsatser: nattvardsberedelsen förändring under svensk reformationstid

Det synsätt som under svensk reformationstid går segrande är att en gemensam syndabekännelse med avlösning i gudstjänsten föregången av viss enskild förberedelse, kunskapskontroll m.m., i princip ansågs som en tillräcklig nattvardsberedelse. Men till skillnad från den tidiga tyska reformationen präglas nattvardsberedelsen i mässan av botens synsätt och i och med kompensation för den bortfallna bikten omgärdas nattvarden också av obligatorisk kunskapskontroll. Man kommer inte i Sverige ifrån denna betoning av bot med avlösning, liksom andra villkor för tillträde till nattvarden, och därmed kvarstår en kontinuitet med medeltiden.

Vi har även sett hur två ordningar/former för nattvardsberedelse tar form i Sverige: dels en gemensam syndabekännelse och avlösning i mässan antingen i inledningen eller på platsen efter predikan, vars syndabekännelse hänger ihop med den medeltida gemensamma syndabekännelsen.

Dels en ny form som växer fram ur den enskilda bikten: ett fristående allmänt skriftermål med enskild syndabekännelse, kunskapskontroll och gemensam avlösning. Detta fristående allmänna skriftermål har dock inte alltid innehållit ett syndabekännelseformulär eller ens en individuell bekännelse av synd, utan betoningen kommer att ligga på en prövning av den enskildes ånger och en avlösning därpå, speglade reformatörernas uppfattning att det viktiga var en bekännelse inför Gud, tro på förlåtelsen, ånger och vilja till bättring. Trots målet att bevara den enskilda bikten kom, då kopplingen till nattvarden försvann i och med dessa förändringar, bikten att marginaliseras med tiden.⁹⁶

För att beredas för nattvard i senreformatorisk tid gällde alltså att man deltog i en gemensam syndabekännelse med avlösning med i gudstjänsten, före nattvarden. Dessutom kunde man delta i detta fristående allmänna skriftermål med syndabekännelse och avlösning. Betoningen låg på en rätt

⁹⁴ Martling, Carl Henrik, 1992, s.79

⁹⁵ Pahlmblad, Christer, 1998, s.173

⁹⁶ Ibid., 1998, s.194

ånger, tro på förlåtelsen och på den uttalade avlösningen som sådan. Det senmedeltida synsättet levde alltså delvis i och med kopplingen till boten, men bikten som nattvardsberedelse var inte obligatorisk och ändrade utformning till en delvis kollektiv akt, där kommunikantens ånger och avlösningens betydelse underströks ytterligare.

4.3 1600-talets förändringar: fristående skriftermål och skriftermål i gudstjänsten

Med tiden segrar den nya formen, dvs. det ovan beskrivna allmänna, fristående skriftermålet över den enskilda bikten som kommuniationsförberedelse. Detta skriftermål blir under 1600-talet den gängse nattvardsberedelsen istället för bikt. Under medeltiden var bikten kopplad till nattvarden som förutsättning för deltagande i denna. Här etableras nu den sammankoppling mellan nattvard och ett fristående skriftermål såsom nattvardsberedelse, som sedan dess varit ett starkt inslag i den svenska luthersk-evangeliska gudstjänsten.

Avlösningen efter den gemensamma syndabekännelsen som får status som kommuniationsberedelse är ju en kollektiv avlösning, jämfört med biktens enskilda. Man börjar följdenligt under sen reformationstid och 1600-tal ifrågasätta att avlösningen skulle vara ovillkorlig.⁹⁷

4.3.1 Syndabekännelsen/nattvardsberedelsen i gudstjänsten i 1614 års handbok

Med 1614 års handbok (HB1614) får Svenska kyrkan sin första ”fullständiga” handbok. Den ansluter till traditionen från reformationen men präglas av tidens lutherska ortodoxi och konservatism.

För högmässans ordning gäller nu att den gemensamma syndabekännelsen får sin definitiva plats i högmässans inledning, med allokution, syndabekännelse och avlösning. En av prästen läst fakultativ (frivillig) inledande syndabekännelse hade införts 1541 och 1571 (se ovan). Syndabekännelsen efter predikan blev nu istället den frivilliga. Nattvardsförmaningen underströk faran av ett ovärdigt nattvardsmottagande.

Carl Henrik Martling konstaterar att därmed underströks botmotivet i mässan. Detta, genom huvudplacering av syndabekännelsen i gudstjänstens inledning, dels dess möjliga upprepning senare (efter predikan), samt att mässans *introitus* nu uteslöts. Prästens avlösning hade här stor vikt likaså.

Till denna framtoning hör också den parallella förändringen i HB1614 att nu erkändes en nattvardslös högmässa (begränsningen till dagens högmässogudstjänst/huvudgudstjänst utan nattvard). Det speglar att nattvarden vid denna tid förlorat sin givna plats som högmässans centrum. Det eukaristiska, tacksägelse- motivet för nattvarden hade därigenom tonats ned och istället förstärktes dess botmotiv förstärkts. Detta underströks även av att högmässans inledning nu saknade psalmsång och av att en nattvardsförmaning infördes strax före kommunionen som underströk den andliga vådan av ett ovärdigt kommunicerande.⁹⁸

4.3.2 1686 års kyrkolag: det fristående skriftermålet blir obligatoriskt för den som vill kommunicera

År 1686 tog slutligen det allmänna fristående skriftermålet överhanden över den enskilda bikten som nattvardsförberedelse. Då kommer en ny kyrkolag (KL1686), som stipulerar att det fristående skriftermål som vuxit fram skall föregås av anmälan och ske i kyrkan, dagen före eller samma dag

⁹⁷ Martling, Carl Henrik, 1992, s.192

⁹⁸ Ibid., s.56-57

som högmässan (mellan katekesförhör och sammanringning).⁹⁹ Det fristående skriftermålet blir nu obligatoriskt och deltagare måste anmäla sig. Att gå till nattvard "oskriftad" betraktades som brottsligt. Syftet var att tillse att bara berättigade kommunicerade. Man ville veta vilka som kommunicerade och kunna säkra att krav på kunskap, värdighet och rätt inställning möttes. Paragraf 11 i KL1686 ger anvisningar om vikten av undervisning (t.ex. skriftetal) om nattvarden och om handledning.¹⁰⁰ För det fristående allmänna skriftermålet gäller alltså nu ett mycket nära samband med nattvarden. Här slås nu fast det som påbörjats under reformationen och under 1600-talet utvecklats till en specifik svensk tradition: att folk behöver gå till skriftermål för att gå till nattvard. Trots att tendensen i praktiken senare kommer gå i motsatt riktning, kommer detta synsätt lysa igenom starkt så sent som i HB1942.¹⁰¹

4.3.3 1693 års handbok: smärre förändringar för den gemensamma syndabekännelsen
1693 års handbok (HB1693) präglades av ortodoxi och en inhemsk strävan att åstadkomma liturgisk enhetlighet över landet. Handboken syftade till en strikt normering/reglering av gudstjänstlivet, med dogmatiska tankebyggnader och liturgiska föreskrifter.¹⁰² Samtidigt blåser förändringens vindar och vid denna tid börjar i själva verket enhetskyrkan "darra i fogarna" under inflytande av nya fromhetsinriktningar som bekämpar teologin i HB1693.¹⁰³

I denna handbok infördes endast små förändringar. För den gemensamma syndabekännelsen efter gudstjänstens predikan, som i HB1614 blivit fakultativ, utelämnades nu avlösningen.

4.3.4 Sammanfattning och slutsatser

Tidsperioden präglas av en återgång till ett villkorat deltagande i nattvarden, i och med att det fristående skriftermålet görs obligatoriskt.

I gengäld pågår en utveckling där nattvardsberedelsen i mässan är på tillbakagång, i och med att den gemensamma syndabekännelsen efter predikan i HB1614 görs frivillig och i HB1693 avlösningen tas bort.

4.4 1700-tal: upplysningstänkande/rationalism och pietism präglar liturgin, men inga handboksförändringar är möjliga

Martling beskriver 1700-talets utveckling av gudstjänstlivet såsom starkt präglad av tidens rationalistiska respektive pietistiska ideal, även inom bland prästerskapet. Det ledde bland annat till att man inte följde handboken utan tog sig liturgiska friheter, om än utifrån olika utgångspunkter.

Med radikala upplysningssidéer, fritänkeri, utbredde sig en materialistisk anda liksom ett deistiskt tänkande. Kyrkolivet kom att präglas av religiös likgiltighet, begynnande upplösning av seder och bruk, sjunkande kyrksamhet och en passivering av kyrkofolket. Det blev populärt att driva med kyrkan och gudstjänsten. En förslappning i söndagshelgden utbredde sig och kyrkorna blev till lärosalar för religiös undervisning mer än något annat.¹⁰⁴

⁹⁹ Martling, Carl Henrik, 1992, s.72

¹⁰⁰ Eckerdal, Lars, 1970, s.11f

¹⁰¹ Ibid., s.401

¹⁰² Klingert, Rune, 1989, s.12

¹⁰³ Klingert, Rune i *Beredd möta det heliga*, 2001, s.45

¹⁰⁴ Martling, Carl Henrik, 1992, s.77f

Den av ortodoxin hävdade fasta ordningen började alltså luckras upp vilket tillsammans med andra influenser öppnades upp för omprövningar och förändringar i gudstjänstordningen. Förändringarna mötte dock motstånd, bl.a. inom riksdagens präststånd bland präster som hävdade HB1693s fortsatta giltighet. Den tidigare enhetskyrkan började under denna tid uppvisa en utbredd religiös splittring.

Mot senare delen av 1700-talet debatteras handboksfrågan på allvar i riksdagen. I debatten om liturgiska frågor och en omdaning av handboken var kung Gustav III och prästerskapet huvudaktörerna. Prästerna i riksdagen förespråkade en anpassning till tidsandan och allmänskulturella intressen under upplysningens inflytande. Kungen var tvärtom en uttalad fiende till den liturgiska enkelhet som såväl upplysningsmän som pietister vill hävda. Kungen motsatte sig därför de olika initiativ till en revision av handboken som lades under perioden. Följden blev att inget materiellt hände förrän efter kungens död.¹⁰⁵

Handboksförslag som lades 1793-1800 präglades likaså av samtidens ideal, men materialiserades aldrig under Gustaf IV Adolfs regeringstid. Kungen företrädde själv en liturgiskt konservativ hållning.

4.5 1800-tal: reduktionens tid

Efter kung Gustaf IV Adolfs avsättande kunde en förändring av kyrkohandboken bli möjlig. Ett tidigare handboksförslag återkom, vilket efter en längre process antogs år 1811. 1811 års handbok (HB1811) uppvisade en starkt reduktionistisk prägel i tidens anda. Martling beskriver den som det konkreta resultatet av en utveckling där det sakramentala mysteriet efterhand fick ge vika för en växande pedagogisk ambition och en växande liturgisk stelhet, idéer som hade präglat 1700-talets handboksdebatt.¹⁰⁶ Vad beträffar temana synd/skuld/förlåtelse betonades i HB 1811 den syndaförlåtande aspekten av nattvarden så långt att gudstjänsten snarast fick karaktär av bot-gudstjänst.¹⁰⁷ Tacksägelse-/eukaristimotivet var nu reducerat till ett minimum.

4.5.1 1811 års handbok: det fristående allmänna skriftermålet

I HB1811 reglerades för första gången det fristående allmänna skriftermålet som en självständig liturgisk akt, efter att ha vuxit fram under senare delen av 1500-talet och vunnit spridning under 1600-talet för att med 1686 års kyrkolag göras obligatoriskt.

Avlösningen blev nu i HB1811 tydligt villkorligt formulerad och med en moralistisk grundton. Förlåtelsen tillsades inte utan snarare "förkunnades" såsom tillgänglig under vissa angivna förutsättningar. Den som bekände skulle uppvisa uppriktig ånger, allvarlig bättring och en rättsskaffens tro.¹⁰⁸ Med en avlösning med starkt markerad villkorlighet sattes därmed ur spel det gamla ritualet med dess villkorslösa avlösning i enlighet med Luthers lilla katekes. Avlösningens utformning blev en av de kontroversiella delarna i handboken när den togs emot.¹⁰⁹ Detta bruk skulle leva kvar ända in i HB1942.

Handboken rymde inget avsnitt om det enskilda skriftermålet (bikten).

¹⁰⁵ Martling, Carl Henrik, 1992, s.84

¹⁰⁶ Citerad i Klingert, Rune, 1989, s.146

¹⁰⁷ Brodd, Sven-Erik, 1996, s.54f.

¹⁰⁸ Senare antog Riksdagen 1856-58 en ny formulering där villkoren nedtonades något och förlåtelsen på nytt tillsades. Martling, Carl Henrik, 1992, s.193

¹⁰⁹ Martling, Carl Henrik, 1992, s.97, 2006, s.113

4.5.2 1811 års handbok: nattvardsberedelsen/syndabekännelsen i högmässan

Syndabekännelsen för högmässans inledning i HB1811 utgjordes fortfarande av Olaus Petris text från 1531, vilken under vissa förutsättningar kunde bytas ut mot texten "Barmhärtige Gud, allgode Fader" som införts i HB1614.

Men, den syndabekännelse efter predikan som i HB1693 gjorts fakultativ togs nu bort. Detta är troligen delvis en följd av att det fristående skriftermålet i samma handbok nu reglerades som en särskild gudstjänst.¹¹⁰ Men, det fortsatte en utveckling som påbörjats redan i början av 1600-talet och i HB1614 som innebar att man "monterade ned" den gemensamma syndabekännelsen efter predikan. Därmed bröts kontinuiteten med den medeltida mässan i detta avseende.

Högmässans ordning rymde i och med detta en syndabekännelse med avlösning i gudstjänstens inledning, liksom en nattvardsförmäning före utdelandet som nattvardsberedelse. Karaktären var moralistisk, avlösningen var villkorad. En mörk, dyster botstämning präglade inramningen menar Klingert m.fl.¹¹¹

4.5.3 Utvecklingen mot 1894 års handbok: motrörelse, begynnande restaurering

HB1811 togs inte väl emot i vissa delar av landet. Inte minst norrländska s.k. "läsare" och företrädare för lundensisk högkyrklighet invände mot den villkorliga avlösningen och det utpräglade moralistiska draget. De ansågs strida mot förlåtelsens nådekaraktär.¹¹² Motioner lades i riksdagen om ett återinförande av HB1693, men stora delar av prästståndet motsatte sig detta.

Under andra halvan av seklet fördes en livlig liturgisk debatt under inflytande från tyska lutherska teologer. Dessas tankar i Sverige företrädades fr.a. av Gottfrid Billing och U.L. Ullman vilka strävade efter att restaurera gudstjänstlivet. I kölvattnet av det utbredda motståndet mot HB1811 aktualiserades en revision av handboken. Redan år 1851 initierades detta och utmynnade i ett förslag året därpå som dock inte antogs. Efter en längre process, med betydande bidrag på det liturgiska området särskilt av Ullman, låg ett nytt förslag framme år 1892. Det antogs 1894 och betraktas allmänt som en vändpunkt i restaurerande riktning för liturgin i Svenska kyrkans gudstjänst.¹¹³

Samtidigt förelåg en regelrätt nattvardskris; nattvardsdeltagandet hade minskat stadigt mot slutet av 1800-talet som uttryck för kritik och avståndstagande. När inga kommunikanter kom avskaffades i princip nattvarden. Norrländska läsare vägrade delta i nattvardsgång och organiserade separat nattvardsgång efter den gamla handbokens ordning. År 1861 kom en förordning om rätten att fira nattvardsgudstjänst utan samband med högmässan.¹¹⁴

Bland de idéer som diskuterades hörde att prästens kommuniationsförhör (i det fristående skriftermålet) skulle kunna utformas mer som ett samtal och att nattvardstalet och nattvardsförmäningen inom gudstjänstens rams kulle kunna få formen av en beredelsebön. År 1893 pläderade prästen F. Fehr för att slopa det fristående skriftermålet om bara nattvarden firades som del av högmässan.

¹¹⁰ Martling, Carl Henrik, 1992., s.91-92, Ellversson, K-G., 2003, s.152

¹¹¹ Klingert, Rune, 1989, s.13-14.

¹¹² I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.45. Jfr. även Martling, Carl Henrik, 2006, s.113

¹¹³ Klingert, Rune, 1989, s.15

¹¹⁴ Martling, Carl Henrik, 2006, s.113

Han var skeptisk till det fristående skriftermålet och ansåg att högmässan som sådan utgjorde tillräcklig beredelse.¹¹⁵ Det var dock för tidigt för dessa slags tankar att vinna brett gehör.

4.5.4 1894 års handbok

Den handbok som kom år 1894 var ett resultat av den liturgiska kunskap som vunnits och debatten från senare delen av 1800-talet. Den representerar en tydlig vändning mot en förnyelse/restauration av gudstjänsten.¹¹⁶ Däremot innehöll den inga specifika förändringar vad avser nattvardsberedelsen.

4.5.5 Sammanfattning och slutsatser

1800-talet utgjorde en brytningstid för liturgin i Svenska kyrkans gudstjänst/högmässa. När HB1811 väl gavs ut representerade den idéer som mött motstånd redan under dess framväxt. Trots starka motreaktioner i olika läger och en aktiv debatt, levde HB1811, med dess starka moralistiska betoning och tyngdpunkt på en rätt beredelse för en nattvard med ett utpräglat botmotiv, kvar under nästan hela seklet. Genomslaget för restaurerande idéer mot seklets slut i och med den nya handboken HB1893 innebar dock inga väsentliga förändringar vad avser beredelsen och fortsatta förändringar skulle komma att införas endast successivt.

4.6 1900-tal

1894 års handbok med dess förändringar ökade intensiteten i den liturgiska debatten. Det fristående skriftermålet började nu allmänt uppfattas som ett hinder för nattvardsfirande, inte minst mot bakgrund av krisen för nattvardsfirandet. Det kyrkomöte som hölls 1910 fattade dock inga beslut i frågan.¹¹⁷

Utvecklingen började nu peka bort från en enhetskyrkas obligatoriska handledning och kontroll inför nattvarden, till ett erbjudande om enskild själavård före nattvardsgång. Man började kritisera sammankopplingen över huvud taget mellan nattvardsgång och det fristående skriftermålet. D.v.s. när nattvard kopplades så nära samman med ett botmotiv vilket också dominerade beredelsen, började man ifrågasätta skriftermålet (beredelsen) såsom en nattvardsberedelse.

Ärkebiskop Nathan Söderblom var av uppfattningen att skriftermålet i sig var viktigt, problemet låg i dess sammankoppling med nattvarden.¹¹⁸ Under 1915 års prästmöte konstaterade han att det fristående "skriftermålet var ett icke-väsentligt tillbehör till Herrens heliga nattvard. I varje gudstjänst förekommer syndabekännelse och avlösning. Skriftermålet väcker lätt den oevangeliska föreställningen om en särskild, högre förberedelse än den som hör till varje vårt umgänge med Herrens heliga kärlek". Vid prästmötet fem år senare kommer Ärkebiskop Söderblom att hävda att skriftermålet är ett hinder för en gudstjänst med nattvarden som kärna.¹¹⁹

Här hörs alltså inflytelserika röster som representerar en återgång till det reformatoriska synsättet. Det kan tilläggas att kraven som höjdes för ett avskaffande av det allmänna skriftermålet som regel förenades med en mycket positiv syn på den enskilda bikten.¹²⁰

¹¹⁵ | *Beredd möta det heliga*, 2001, s.46

¹¹⁶ Martling, Carl Henrik, 2006, s.115

¹¹⁷ | *Beredd möta det heliga*, 2001, s.47

¹¹⁸ Eckerdal, Lars, 1970, s.249

¹¹⁹ Söderblom citerad i *Beredd att möta det heliga*, 2001, s.47-48

¹²⁰ | *Beredd att möta det heliga*, 2001, s.48

4.6.1 1917 års handbok: det fristående allmänna skriftermålet blir frivilligt

1917 års handbok medförde inga större förändringar jämfört med HB1894, vad gäller utformningen av skriftermålet/nattvardsberedelsen.¹²¹ Men en stor förändring är att obligatoriet för deltagande i det fristående skriftermålet nu tas bort, detta efter drygt två hundra år; det infördes i och med KL1686. Skriftermålet som nattvardsberedelse blev nu frivilligt.

4.6.2 Mellankrigstiden

I Stockholm utvecklades vid den här tiden en praxis varvid det fristående skriftermålet med vissa förändringar lyftes in i högmässans inledning. Vid Kyrkomötet 1920 förelåg därför två förslag, dels att stryka det fristående skriftermålet, dels att legalisera Stockholmspraxis. Målsättningen var att få bort hindrena för nattvardsfirandet. Ingetdera av förslagen antogs. Vid kyrkomötet 1925 var majoriteten fortfarande för att bevara skriftermålet men man öppnade nu för framtagna förslag för att integrera det i högmässan.

Mellankrigstidens utveckling mot förändring gick vidare. En ny handbokskommitté tillsattes 1925. Redan 1926 kom ett nytt handboksförslag. Ambitionen var att förändra det "traditionella" allmänna skriftermålet samt arbeta för ett förslag till en utformning av den enskilda bikten. Arbetet med en ny handbok mötte dock motstånd, bl.a. mot förslaget att det infogade skriftermålet som alternativ skulle kunna tillåta att skrifttalet utelämnades, liksom förslaget att stärka det enskilda skriftermålet (dvs. bikten).¹²² Klingert lyfter fram, såsom representativt för den hållning som delar av Allmänna svenska prästföreningen med ordförande Sam Stadener i spetsen representerade: en kritik som gick ut på att ordets nådemedel och "människans tillägnande av syndernas förlåtelse i bättring och tro" inte fick reduceras till förmån för ett "njutande av sakramentet som kanal för Guds nåd."¹²³ Den uppfattning som Stadener m.fl. representerade gick alltså ut på att bevara en stark syndamedvetenhet som villkor för nattvardsfirande. Man såg från denna sida inte heller något behov av att uppmuntra enskild bikt utan det allmänna (fristående) skriftermålet ansågs tillräckligt.

Rune Klingert urskiljer som motiv för kritiken, en rädsla för att det skulle ske en förstärkning av det eukaristiska motivet i nattvarden och att botmotivet i detsamma (och i mässan i stort) i motsvarande mån skulle försvinna. Kritikerna ville värna en allvarlighet och en skuld känsla kring nattvards sakrament, parallellt med en rädsla för ett utökat nattvardsfirande som skulle leda till dess profanering.¹²⁴

Rune Klingert uppfattar två idémässiga sammanhang för motståndet mot 1926 års handboksförslag. Ett var liberalteologin med rötter i upplysningstidens rationalism som bar ett intellektualistiskt drag som överbetonade predikans betydelse och nedvärderade övriga beståndsdelar i liturgin och mysteriet i sakramenten. Det andra utgjordes av pietismen med dess starka botstämning, och som Klingert anser, "förödande sammanblandning av iustitia coram Deo och iustitia coram hominibus". Det senare drivet av, vad Klingert uppfattar som, en rädsla för att mellanmänniska rättfärdighetskänslor skulle leda till idéer om en rättfärdighet inför Gud. Bakom denna hållning spårar Klingert i grund och botten en reformert kristendomssyn.¹²⁵ M.a.o. befarade kritikerna att om den person som bekände sina synder inte upplevde en stark känsla av skuld (skam) på det

¹²¹ Klingert, Rune, 1989, s.15

¹²² Ibid., s.17

¹²³ Torna- och Baradokumentet citerade i Klingert, Rune, 1989, s.17

¹²⁴ Klingert, Rune, 1989, s.19

¹²⁵ Ibid., s.20

mellanmänskliga planet, skulle detta leda till att insikten om skuld *i relation till Gud* skulle reduceras. Även en sund självkänsla människor emellan blev s.a.s. ett hinder i relation till Gud, då detta hotade att få individen att tänka höga tankar om sig själv. Dvs. man var pessimistisk vad avsåg möjligheten att erövra en god självkänsla människor emellan med mindre än att detta förutsatte att man samtidigt gjorde avsteg från det leverne som relationen med Gud förväntades leda till.

Handboksförslaget från år 1926 antogs emellertid inte, men det gjorde vissa delreformer. Inte olikt situationen för det som skulle bli HB1811 (om än utifrån helt olika utgångspunkter och med skilda motiv), fick handboksfrågan i praktiken vila till förändringens huvudmotståndare försvunnit ur bilden. Ett ritual för ett i högmässan infogat skriftermål, såsom undantag från handboken, kom dock år 1933, efter 1932 års kyrkomöte.¹²⁶ Ytterligare arbete med en handboksrevision ledde så slutligen fram till förslaget till 1942 års handbok (HB1942).

4.6.3 1942 års handbok: det fristående skriftermålet infogas i gudstjänsten

HB1942 präglades av sin tids starka sinne för ecklesiologi, allmänkyrklighet och tankar om kyrkans historiska kontinuitet.¹²⁷ Före 1942 års handbok föregicks, som vi har sett, högmässan för dem som skulle delta i nattvarden av ett skriftermål, vilket ägde rum dagen före eller samma morgon som högmässan. Med tiden lades det i nära anslutning till densamma. Detta blev i HB1942 fortfarande huvudlinjen. Men HB1942 gav nu officiell sanktion åt möjligheten att infoga skriftermålet i gudstjänsten. Detta hade redan utvecklats till allmän praxis i och med undantagsbeslutet från år 1933. Även om huvudlinjen i HB1942 fortfarande var det fristående skriftermålet blir det hädanefter i praktiken det infogade skriftermålet det allena rådande. Med denna förändring försvann i praktiken möjligheten att efter predikan lägga en syndabekännelse med nattvardsförmaning som beredelse för nattvarden i högmässan, ur diskussionen.¹²⁸

Ett problem i sammanhanget vara skrifttalet. Skrifttalet härstammade ju från reformationen och undervisningen i anslutning till katekesförhör och nattvardsberedelse utanför gudstjänsten.

HB1942 anger därför, att det skall vara kort och leda över i syndabekännelse. Skrifttalet skulle vara en förberedelse för syndabekännelse och hjälpa deltagarna att pröva sig själva. På många håll övergick skrifttalet att bli ett tal om nattvarden eller något mer allmänt.¹²⁹ Man fick därmed ett problem med två talmoment i gudstjänsten.

4.6.4 Utvecklingen under 1960-talet

Under 1950- och 60-talens samhälleliga förändring kom en inriktning mot sociala problem och människans existentiella frågor i förgrunden i den inomkyrkliga och liturgiska diskussionen, vilka skulle komma att påverka arbetet med en förnyad liturgi. Det var en reaktion, dels mot vad man uppfattade som ett "tvårumstänkande"; att det som föregick i kyrkan inte angick världen utanför (sekulariseringsteologi"), dels en konsekvens av rörelser som önskade större utrymme för en mer meditativ inriktning i gudstjänsten betonande människans gemenskap med Gud.¹³⁰

¹²⁶ Klingert, Rune, 1989, s.22, Eckerdal, Lars, 1970, s.8, s.378

¹²⁷ Klingert, Rune, 1989, s.23

¹²⁸ I *Beredd möta det heliga*, 2001, s.50

¹²⁹ SOU 1985:46, s.151

¹³⁰ Klingert, Rune, 1989, s.30-31

Vad handböckerna beträffar kan noteras att 1963 års kyrkomöte beslöt att man skulle återgå till den ovillkorliga formuleringen av den alternativa avlösningssformel som föreslagits inför HB1942 men som aldrig kom med däri.¹³¹ 1968 tillsätts en kyrkohandbokskommitté för att arbeta fram förslag till en ny handbok.

4.6.5 Kyrkohandbokskommitténs förslag år 1974 blir alternativ gudstjänstordningen

1974 års handboksförslag föregicks av ett nytt lekmanngaengagerande tillvägagångssätt med olika försökstapper och remissomgångar som bl.a. provade alternativa placeringar av syndabekännelsen, t.ex. efter predikan liksom invävd i den allmänna förbönen, där.¹³²

Förslaget som lämnades år 1974 var nytt bl.a. därför att det medgav en större strukturell frihet. För syndabekännelsen innebar det att flera alternativa placeringar tilläts; dels placering i inledningen, alt. i eller i samband med den allmänna förbönen. Förslaget tacklade också problemet med två talmoment genom att som alternativ till skriftetal föreslås ett inledningsord eller valda bibelord.¹³³

Förslaget antogs aldrig som ny ordning under 1975 års kyrkomöte. Istället togs beslut om att den föreslagna ordningen skulle tillåtas som ett alternativ till den befintliga HB1942.

4.6.6 1986 års kyrkohandbok

1982 beslutas om att en arbetsgrupp ("revisionsgrupp") skall tillsättas med uppdrag att utarbeta ett slutligt handboksförslag, bl.a. för den gemensamma gudstjänsten och enskild bikt, som skall läggas fram via 1968 års kyrkohandbokskommitté.

I och med 1986 års handbok (HB1986) försvinner det fristående skriftermålet och detta ligger nu inom ramen för högmässan, under rubriken "Beredelsen". I HB1986 ges dessutom möjlighet att, som alternativ, förlägga detta moment efter predikan. Dessutom införs ordningen att beredelsen i (de nya gudstjänstformerna) söndagsmässan och familjemässan, ligger efter predikan. Avlösningen i högmässan blir nu genomgående tydligt ovillkorlig. En tackbön tillkommer med två alternativ som avslutning på beredelsen.¹³⁴

I arbetet med HB1986 ville 1982 års revisionsgrupp betona avlösningen som det viktigaste i skriftermålet/beredelsen, samt låta det syfta framåt mot måltiden såsom tacksägelse. Som en följd av detta gör man en del terminologiska förändringar såsom att kalla syndabekännelsen för "bön om förlåtelse" och genom att byta ut termen 'skriftermål' mot 'beredelse'.¹³⁵ Revisionsgruppen motiverade detta med att man hoppas att "det ska bli möjligt att skapa en ljusare atmosfär i högmässans inledning", varvid beredelseordets uppgift är att "lägga en grund av trygghet, på vilken vi sedan kan be Gud om förlåtelse för allt som skiljer oss från honom."¹³⁶ Likaså tillkom två alternativa tackböner. Handboksgruppen skriver att det är viktigt att betona avlösningens betydelse; församlingen har fått något som är värt att tacka för. Tackbönen fyller en funktion i detta.¹³⁷ Dessa

¹³¹ På samma gång fick avlösningen vid bikten ovillkorlig utformning. Det innebär alltså att fram till 1963 var samtliga avlösningar i mässan villkorade. Från och med 1963 fanns en ovillkorlig avlösning med som alternativ. Martling, Carl Henrik, 1992, s.194.

¹³² Klingert, Rune, 1989, s.42

¹³³ Ibid., s.48

¹³⁴ Martling, Carl Henrik, 1992, s.195

¹³⁵ SOU 1985:46, s.151

¹³⁶ Ibid., s.152

¹³⁷ Ibid., s.46, s.153

ambitioner illustrerar reaktionen mot den atmosfär som associerats med skriftermålet under lång tid och som i och med inkorporerandet i högmässan blir aktuellt att tackla i detta sammanhang.¹³⁸

Först i och med HB1986 bröts den starka kopplingen mellan beredelse och nattvard, då Läronämnden fastslog att mässa kan firas utan beredelse. Detta märks i HB1986 inte i högmässan men genom att andra ordningar med mässa som saknar beredelse.¹³⁹ För högmässan finns fortfarande en avsedd koppling mellan beredelse och måltid kvar.

4.6.7 Sammanfattning och slutsatser

Under 1900-talets början diskuteras skriftermålet intensivt. Bakgrunden är att det uppfattas som ett hinder för nattvardsgång; vid seklets ingång är skriftermålet fortfarande obligatoriskt för tillträde till nattvardsbordet, och liksom nattvarden, präglad av en betoning på ångern/boten. Det är inte skriftermålet *i sig* som ifrågasätts inte utan framför allt dess koppling till nattvarden, utifrån en önskan att få människor att återvända till en nattvard som befinner sig i kris. År 1917 tas så obligatoriet bort. Trots tankegångar/förslag i riktning mot att i högmässan ha med ett förenklat moment av beredelse för mässa, dominerar den strömning som hävdar skriftermålets värde som nattvardsberedelse. Lösningen blir att istället inkorporera/foga det fristående skriftermålet i/till högmässan som ett allmänt skriftermål. När det fristående skriftermålets infogande i högmässans antas som en officiellt möjlig ordning med HB1942 är detta redan den dominerande praxisen. Därmed kommer högmässans inledning att präglas av skriftermålets motiv. I och med handboksarbetet från år 1968 och framåt löses kopplingen mellan beredelse och nattvard och ändringar i utformning och placering görs bl.a. för att söka påverka den nedärvda karaktären av bot. Successivt kommer beredelsen i högmässan få den karaktär vi känner den i den nuvarande ordningens Beredelse, dvs. en serie moment som huvudsakligen förläggs till högmässans inledning med ett skriftetal/beredelseord, följt av syndabekännelse och bön om förlåtelse, förlåtelseord/löftesord samt tackbön.

4.7 Sammanfattning av den historiska översikten

I det ovanstående har det framgått hur de historiska källorna ger en blandad bild av förekomsten i fornkyrkliga gudstjänster och mässor, av moment som vi idag associerar med en nattvardsberedelse (t.ex. syndabekännelse).

Tanken på en särskild beredelse med karaktär av självprövning, ånger och bot som nödvändig före nattvarden vinner insteg under den sena forntiden/ tidig medeltid, varur den enskilda bikten växer fram och utgör villkor för deltagande i nattvarden. Detta hänger samman med en förändrad syn på nattvarden som meddelare av förlåtelsen och en betoning både på den bekännandes ånger och på den av den av prästämbetet formulerade avlösningens betydelse. I den medeltida mässa ingår även ett gemensamt moment av syndabekännelse, men detta betraktas inte som egentlig nattvardsberedelse men får ändå sin innebörd också i relation till den enskilda bikten såsom nattvardsberedelse för de gudstjänstdeltagare som kommunicerar.

Martin Luther och andra reformatorer pläderar för att bikten inte skall utgöra villkor för nattvarden, samtidigt som dess självavårdande betydelse hävdas. En personlig syndabekännelse i mässa inför nattvarden, utifrån uppriktig ånger och tro på förlåtelsen, anses tillräcklig som förberedelse för

¹³⁸ Detta diskuteras ingående i följande kapitel.

¹³⁹ Läronämndens yttrande Ln1986:7, i SKU 2000:3, s.75-6

nattvarden, utan att för den skull inkluderas i alla reformatoriska mässordningar. I vissa reformatoriska områden intar man en mindre positiv syn på den enskilda bikten och avskaffar denna, men tillför i gengäld moment i mässan i avsikt att det ska utgöra en tillräcklig nattvardsberedelse inom ramen för högmässan. Med tiden återkommer dock en betoning på biktens betydelse för nattvarden, dvs. vikten av en obligatorisk, formell nattvardsberedelse utanför mässan.

I Sverige förekommer också motstridiga utvecklingstendenser under reformationen och i dess kölvatten. Med tiden etableras moment som syftar till att utgöra nattvardsberedelse inom högmässans ram, med olika placering däri, *samtidigt* som ett slags kollektiv bikt utformas såsom en alternativ form för en frivillig särskild nattvardsberedelse. Det sistnämnda, fristående "skriftermålet" blir med tiden den dominerande formen för nattvardsberedelse, snarare än enskild bikt som träder i bakgrunden. Under påverkan av luthersk ortodoxi kommer under 1600-talet ett utpräglat botmotiv att dominera skriftermålet, varvid beredelsen inom ramen för högmässan får sin plats fr.a. i dess inledning snarare än efter predikan och präglas starkt av samma botmotiv. Den gemensamma syndabekännelsen efter predikan försvinner successivt varmed kan sägas att kontinuiteten med den medeltida mässan och ev. tidigare bryts i detta avseende. Med tiden blir det fristående skriftermålet dessutom obligatoriskt för den som vill delta i nattvarden, inte olik den medeltida bikten.

Upplysningsfilosofiska likväl som pietistiska strömningar präglar 1700-talet och får genomslag i 1811 års handbok med en ännu större moralistisk betoning och villkorad avlösning i en även i övrigt liturgiskt utarmad mässordning. Det fristående skriftermålet regleras nu som en självständig gudstjänst. Trots den vändning mot restaurering av liturgin som äger rum under 1800-talet dröjer det innan det sätter spår i den officiella gudstjänstordningen. Mot bakgrund av en långtgående nattvardskrisen vill inflytelserika kretsar inom kyrkan få bort kopplingen mellan ett starkt botorienterat skriftermål och en nattvard som fått samma betoning, med hänvisning till reformatoriska tankegångar, medan andra grupper bromsar. Det fristående skriftermålets obligatorium för nattvardsgång rivs upp 1917, men det fristående skriftermålet lever vidare. En lösning blir att foga samman skriftermålet med högmässans inledning, en praxis som införs som alternativ i HB1942 och snart blir den allt dominerande. Den handbok som kommer 1986 har till strukturen kvar samma skriftermål men med ändringar i rubriker och texter för att ge denna beredelse en ny betoning och i mässan söka skapa en syftning på nattvarden och dess motiv. I samma veva slår läronämnden fast att en nattvardsberedelse inte är strikt nödvändig i en svenskkyrklig gudstjänst med nattvard.

Det skeende som sålunda tecknats kan sammanfattas som så att tanken på en särskild beredelse såsom nödvändig för nattvardsgång varit i allt förhållande i Svenska kyrkan sedan medeltiden. Reformationen i Sverige ändrade inte detta i grunden utan beredelsen bytte snarare skepnad från enskild bikt till en med tiden fristående allmän/gemensam beredelse ("skriftermål"). Den, i den medeltida mässan förekommande gemensamma syndabekännelsen, ville svenska reformatorer behålla och låta utgöra en nattvardsberedelse, men utvidga den som kompensation för moment av kunskapskontroll m.m. som man förlorade genom att bikten föll bort. Det fristående allmänna skriftermålet tar dock överhanden och dess karaktär, som efterhand får en allt starkare botprägel, får sätta sin prägel också på beredelsemomentet i mässan, inte minst i dess inledning. Man kan säga att det tränger ut alternativa, historiska former av nattvardsberedelse i mässan. Efterhand är det detta moment som inkorporeras i mässan. Syndabekännelse och avlösning är i Sverige under lång tid en i huvudsak en gemensam, obligatorisk akt med en stark botprägel vilket troligen blir bestämmande för

den allmänna uppfattningen om vilken karaktär en beredelse har/ska ha. Som vi kommer att se blir det en uppgift för 1982 års revisionsgrupp och senare års kyrkohandboksgrupper att på olika sätt hantera denna beredelse, om vilken det finns en utbredd uppfattning att den är problematisk.

5 Luthers korsteologi med närliggande tema, i Paul Althaus tolkning

Här följer en redogörelse för huvuddragen i Luthers teologi utifrån Paul Althaus uttolkning.

Redogörelsen görs kring ett grundläggande tema korsteologi och tar upp sådana temata som bedöms ha särskild relevans för beredelsen.

5.1 Förutsättningen för att få kunskap om Gud

"Korsteologi" (*theologia crucis*) talar om Gud genom kunskap om Guds lidande, medan en "härlighetsteologi" (*theologia gloriae*) avser kunskap om Gud utifrån Guds (skapelse-)verk. Luther sätter i sina Heidelbergdisputationer, korsteologi *i motsats till* härlighetsteologi och menar där att korsteologin representerar teologins egentliga essens.¹⁴⁰ Det är alltså ett påstående om teologins rätta utgångspunkt eller grundperspektiv som Luther faller; Guds manifesta och synliga handlande/verk måste förstas *genom lidande och kors* för att det skall bli riktig teologi av det. Paul Althaus framhäver detta som ett fundament i Luthers teologi och något som genomtränger allt Luther skriver.¹⁴¹

Kärnan i Luthers resonemang, hämtas från Paulus brev: att det är en Guds avsikt att visdom (såsom ett "själsäkert" förnuft) och kunskap *inte* är det som leder till att människan/världen lär känna Gud. Därför väljer Gud att rädda människor genom ett handlande som med nödvändighet måste tolkas som en "dårskap" av världen.¹⁴² Även om en naturlig teologi var möjlig för människan såsom *inte* fallen, är den inte en möjlighet längre, dvs. för den fallna människan, resonerar Luther. Den kunskap hon genom sitt liv i skapelsen får om en osynlig Gud (i dennes majestät) leder nämligen inte till en gudsfruktig gudsrelation, utan människan missbrukar denna kunskap för sin egen skull. För den i synd fallna människan är korsteologi därför den enda möjliga teologin.¹⁴³

Således handlar Gud "annorlunda". Det som blir viktigt givet denna situation är istället att människan lär känna Gud genom dennes lidande, liksom även sitt eget lidande. Om skapelsen vittnar om Guds osynliga "framsida", synliggörs i lidandet Guds "frånsida". Konsekvensen blir t.o.m. den att kunskap om Gud genom Guds manifesta och synliga handlande i skapelsen *står i motsatsställning* till en kunskap om Gud genom Guds lidande. Detta, eftersom Gud, tar avstånd från världslig vishet som väg till Gudskunskap. För Luther är det därmed, inte bara otillräckligt, utan i grunden lönlöst att erkänna Gud i dennes ära och majestät om man inte *först* känner igen Gud i lidandet och skammen på korset. Då skapelsen uppenbarar Gud (om än osynlig), men detta inte är en möjlig väg för att lära känna Gud, sker det desto mer genom att lära känna Gud såsom han *döljs* i lidandet (jfr. "frånsidan" ovan).¹⁴⁴ Detta utesluter inte, som princip, att människan med sitt förnuft kan lära känna Gud i de skapelsegivna gärningarna/skapelseverket (i sig en gåva) snarare än genom lag och evangelium, men såsom syndare är inte denna väg framkomlig, då hon använder denna kunskap till att upphöja sig själv.

Här gäller det att också ha med i bilden, menar Althaus, att när Luther talar om Guds "verk" så syftar han också på *människans* handlande i skapelsen som väg till Gudskunskap. Likaså då lidandet förs på tal, syftar detta inte enbart på Kristi lidande utan i samma omfattning även människans. Detta, då

¹⁴⁰ Althaus, Paul, 1994, s.25. För det historiska sammanhanget, se Grane, Leif, 1994, s.75

¹⁴¹ Ibid., s.30

¹⁴² Ibid., s.25

¹⁴³ Ibid., s.34

¹⁴⁴ Ibid., s.34, s.26

Luther inte skiljer mellan kunskap om Gud å ena sidan och mänsklig etisk attityd å den andra. Dvs. människans grundläggande förhållningssätt på ett etiskt, existentiellt plan är intimt förknippat med hennes förståelse av Gud; de kan inte skiljas åt, ytterst sett är de detsamma. M.a.o. när människan bildar sig en uppfattning om Gud genom det hon möter i världen inbegriper detta samtidigt en uppfattning om henne själv, i det att hon s.a.s. speglar sig i Gud. När människan "fattar" skapelsen såsom skapelse söker hon i samma stund upphöja sig till Guds plan, vilket resulterar i högmod alternativt är en konsekvens av detsamma. Detta, då samma attribut av makt och ära som tillkommer Gud, börjar figurera i människans uppfattning av sig själv i relation till Gud och hon börjar se med förtjusning på sig själv. Detta hänger intimt samman med en strävan att s.a.s. lära känna Guds majestät, visdom, ära osv. "direkt"/omedelbart genom skapelsen, på ett naturligt plan. Människan kommer därför i ett och samma förhållningssätt börja tillämpa ett egenrättfärdighetstänkande i relation till sig själv varvid hennes ego blåses upp.¹⁴⁵

Här lyfter Althaus fram den koppling som Luther gör mellan en moralistisk hållning, dvs. själv-medvetenheten hos människans naturliga "ethos", och en religiös intellektualism. Båda hållningarna rimmar med en härlighetsteologi och bägge krockar med en korsteologi. Korsteologin rycker undan mattan för den hållning som insisterar på att göra Gud till föremål för en objektiv, teoretisk kunskap med människan som utgångspunkt, till förmån för den hållning som relaterar hela människans existens till en lidande Gud.¹⁴⁶ Korset, Guds lidande, är inte tillgängligt som en objektivt given realitet i Kristus med mindre än att människan *identifierar* sig med den korsfäste. Bara då människan tillåter sig möta Gud (och därmed sig själv i relation till) i Kristi död, så att detta också blir *hennes* död, kan hon nå fram till ett rätt möte med Gud. Därmed blir korsteologi en erfarenhetens teologi då korset blir tillgängligt för människan som symbol endast genom erfarenheten, en erfarenhet som handlar om att människan blir delaktig i det lidande som Kristus lider och som Gud förbereder för henne genom och i Kristus. Att inte vilja erkänna lidande, för egen del, innebär därför med nödvändighet att korset blir en stötesten, en dåraktighet.¹⁴⁷

Följden av detta Luthers tänkande blir att det väsentligaste som har med Gud att göra döljs för människan, det döljs under Guds lidande och ringhet. Därmed framstår det som paradoxalt för henne när hon ser med världens – hennes eget – perspektiv. När människan möter lidande och erfarenhet av en Guds vrede över människans egen synd ser hon bara just detta och finner att det krockar med hennes egen måttstock. Därmed blir detta perspektiv en stötesten, en anstötlighet. Det krockar med hennes självförståelse och med hennes naturliga gudsuppfattning; Guds framstår som en dåre.

Om människan då insisterar på att hålla detta ifrån sig når hon aldrig fram till en verklig Gudskunskap, den förblir dold för henne. Vreden och lidandet döljer den Guds nåd som ligger däri. Bara om människan möter, låter det (dom, lidande, död) få bli en hennes erfarenhet, kommer hon att kunna nå till en tro på detta som rymmande Guds nåd.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Althaus, Paul, 1994, s.27

¹⁴⁶ Jämför hur hela inriktningen på Luthers teologi bestämdes av en ovilja att veta av teologi såsom kunskap i sig och ett insisterande på att den handlade om personlig frälsning. Grane, Leif, 1994, s.51.

¹⁴⁷ Althaus, Paul, 1994, s.28,29. Med en hermeneutisk förståelse kan vi beskriva detta som att människan sätter sin existens på spel och låter de perspektiv, den innebörd som Jesu korsdöd gör anspråk på, bli fundamentala för henne själv och hennes självförståelse.

¹⁴⁸ Althaus, Paul, 1994, s.31

Samma doldhet tillämpar Luther på gudsriket. Dvs. erfarenhet av frälsning är något annat än det människan naturligen hoppas få från Gud: kors, död, världens hat osv. Det innebär att utifrån sig själva känner sig inte människorna som några Guds barn, deras eget förnuft och erfarenhet motsäger en sådan tolkning. Det är bara utifrån Guds ord som det ter sig så, för tron.¹⁴⁹

5.2 Den i synd fallna människan

Det är Luthers utgångspunkt att ingen människa är av naturen kristen eller from utan alla är syndare och onda.¹⁵⁰ Synd är hos Luther inte bara en handling i yttre bemärkelse utan i ännu högre grad de inre bevekelsegrunderna, det som rör sig i människans innersta, "hjärtat", med den bristande tilliten till Gud som huvudsaklig rot; egocentriciteten, det som söker sig själv. Konsekvensen blir att människan inte tar emot livet som gåva från Gud utan sätter sig själv i centrum varpå livet blir något hon kan kräva eller ha sig själv att tacka för. Konsekvensen blir ett slags "stöld" både från Gud och från medmänniskan. Detta, då tilliten och tacksamheten inte riktas Gud som livets givare utan till den egna personen och det skapade, samtidigt som de jordiska resurserna/tillgångarna människan förvaltar inte används för det gemensamma livets bästa utan för individens eget goda. I medgång tror sig människan känna en tacksamhet till Gud, men denna tacksamhet ter sig bara som sådan då egenkärleken förväxlas med kärlek till Gud. I motgång tenderar människan snarare hata/förakta Gud.

Människan har en viss naturlig syndamedvetenhet, menar Luther. Fullt medveten om syndens realitet blir hon emellertid bara genom Guds ord, som därmed gör anspråk på att tolka människans naturliga verklighet. Guds ord såsom lag avslöjar åhörarens situation och anklagar, dömer människan.¹⁵¹ Men inte heller då, framstår den för henne i sin fulla aktualitet. Bara i evangeliets ljus kan en kunskap om syndens fulla vidd uthärdas. Att inte kännas vid syndens fulla realitet är därför detsamma som att inte känna Kristus.¹⁵²

5.2.1 Civil rättfärdighet i relation till människor och i relation till Gud

Paul Althaus framhåller att Luther höll det goda, mellanmänskliga handlandet som upprätthåller en samhällelig ordning osv. som något gott; även Gud vill att vi handlar så och "smyckar" detta i våra liv på olika sätt. Detta handlande resulterar i en civil rättfärdighet, som ger ett anseende inför människor. Men om denna rättfärdighet figurerar på ett "horisontalt" plan, så gäller den inte vertikalt, inför Gud. Ur ett härlighetsteologiskt perspektiv kommer dock människan att även vilja relatera till Gud på basis av sin civila rättfärdighet och utifrån sina moraliska meriter och kvalitéer i allmänhet, dvs. på basis av hennes självsäkerhet. Hon utgår då från sig själv och härlighetsteologin kommer då verka stärkande på henne – men som då bekräftas är "den gamle Adam". Men, i slutändan är den rättfärdighet vi så uppnår och som ett oupplyst samvete bekräftar, giltig enbart mellan människor (*iustitia coram hominibus*) och inte inför Gud.

Ty, inför Gud är denna rättfärdighet inte bara otillräcklig, den framstår snarast som skenhelig, då mycket av det vi håller för högt ändå drivs av ett själviskt behov t.ex. erkänsla. Hjärtat är i alla fall

¹⁴⁹ Althaus, Paul, 1994, s.31

¹⁵⁰ Grane, Leif, 1994, s.164

¹⁵¹ Häggglund, Bengt, 1994, s.199

¹⁵² Althaus, Paul, 1994, s.142

orent, trots – och under – civil rättfärdighet. Där, i själen, med viljan och alla andra fakulteter, bortron, ”rot och källa till all synd”.¹⁵³

Med ett korsteologiskt perspektiv, förstörs istället denna människans självsäkerhet varvid hon förlorar denna utgångspunkt i sig själv till förmån för ett mottagande förhållningssätt. Hennes beredskap ändras, inte till att vara inriktad på ”framgång” i moralistisk, världslig mening utan till att lida som följd av Guds handlande i henne. I själva verket måste den gamla människan *först* lida under synd och ondska, innan hon kan upptäcka att det som är synligt genom skapelsen av Guds och hennes verk inte har någon annan bas eller värde än såsom uttryck för Guds handlande och inte hennes eget.¹⁵⁴

Således rymmer en härlighetsteologi på samma gång en moralism i relation till människan, medan en korsteologi får motsatta konsekvenser för såväl gudsuppfattning som människans uppfattning om sig själv och sin ställning inför Gud. Måttstocken för detta tal om Gud och människa är korset, korset som representerar en dom över människor.¹⁵⁵

5.2.2 Guds vrede

Den i synd fallna människan står under Guds vrede, menar Luther. Guds vrede är en hemsk realitet som människan inte kan uthärda, men den är en nödvändig följd av Guds natur såsom sanning, rättfärdighet osv.; Gud kan inte låta bli att reagera på synden.

Emellertid är inte denna vrede Guds egentliga natur, utan Luther hänför denna till Guds ”främmande” verk. Vreden står ”mellan” Gud och den människa som inte tror. Guds sanna natur, den representeras av evangeliet och når människan som proklamation, som förkunnelse. Vreden, som hör ihop med lagen, är dock det som syndaren som framhärdar i sin synd erfar. Ty så som vi tänker och tror om Gud, så framstår han för oss, är Luthers grundprincip här.¹⁵⁶ Det betyder att vi inte har att göra med två separat urskiljbara storheter hos Gud, utan relationen till Gud bestämmer hur Gud ter sig. För den vars samvete har drabbats av medvetenheten om Guds lag är det bara vreden som är närvarande. Att Gud framstår som i grunden kärlek, och lagen/vreden hans främmande verk utifrån goda avsikter, är ett synsätt som förutsätter trons perspektiv.

5.2.3 Människan under lagen; erfarenheten av Guds vrede

För människan i sitt naturliga tillstånd är Guds vrede inte känd för henne, tvärtom lever hon i villfarelsen att allt står väl till, till den dag då hon drabbas av motgångar. Men dessa i sig räcker inte för att göra människan medveten sitt tillstånd såsom utsatt för Guds vrede. Utan för detta krävs ett medvetandegörande; lagens förkunnelse som drabbar människans samvete och möjliggör att upplevelsen *erfars* såsom vrede. Lagen, den består både av den för Moses uppenbarade och en i den skapade människan nedlagd medvetenhet om en avsedd Guds ordning ”skriven i hennes hjärta”.¹⁵⁷

Ett karakteristiskt förhållningssätt blir då föreställningen att lagen kan följas. Luther erkänner kraften i en inneboende vilja hos människan att göra det moraliskt rätta. Men vad beträffar lagen gäller att människan kan tro sig förstå den och tro sig om att kunna följa den. Men lagen följs då bara i en yttre

¹⁵³ Althaus, Paul, 1994, s.144-45 Vad som utgör eller uppfattas som rättfärdighet växlar mellan samhällen, kulturer och tider, min anm.

¹⁵⁴ Ibid., s.28, 29

¹⁵⁵ Ibid., s.27

¹⁵⁶ Ibid., s.170

¹⁵⁷ Ibid., s.251. Jämför även Hägglund, Bengt, 1994, s.199

mening och den människa som då tror hon håller lagen, hon ignorerar dess anspråk och bedrar både sig själv och lagen. Dels följer hon inte lagens inre, egentliga mening. Dels är inte efterföljelsen till det yttre verklig efterföljelse utan är bara en självgod, spelad lydnad som egentligen är en egenrättfärdighet.¹⁵⁸ Men skulden, Guds vrede, är ändå en realitet för den människan.

Där lagen i gengäld tas på allvar – här förutsätts att Anden medvetandegjort människan om lagens inre, andliga meningen – leder dock denna upplysning till en medvetenhet om lagens väldiga krav på människan. Hon drivs mot erfarenheten av sin egen synd och att lagen inte kan följas. Konsekvensen blir att hon drivs in i en misströstan och istället börjar avsky Gud när hon inser att hon inte kan bryta med sin egen inneboende orientering. Hon drivs därmed längre in i sin synd. Och då hennes enda erfarenhet är Guds vrede kan hon inte däri hitta något till grund för en förtröstan på någon Guds nåd. Bara evangeliet kan, med Andens beröring, väcka en tro till liv hos henne.¹⁵⁹

5.3 Jesus Kristus som försonare och upprättare

Evangeliet handlar om Jesus Kristus i vilken Gud låter människan bli varse Guds egentliga inställning till människan: Guds kärlek. Luther lägger, enligt Paul Althaus, särskild tyngd just vid denna dimension; att i Kristus avslöjas Guds hjärta.

Luther sammanfattar Kristusskeendet i termer av upprättelse och försoning. I ställer för vredens krafter som vilar över den syndiga människan, träder Jesus Kristus in som livets herre som drar syndaren in under sitt herravälde och skänker syndaren del av hans liv, rättfärdighet och sanning. I Kristusskeendet försonar Gud människan med sig själv, men också sig själv. Luther följer Anselms linje och ser denna försoning som en satisfaktion, gottgörelse av Guds rättfärdighet, en gottgörelse som framstår som absolut nödvändig utifrån Guds fulla rättfärdighet. Jesus tar den syndiga människans plats och tar på sig hennes skuld inför Gud och gottgör denne. Till detta, drivs Jesus av sin kärlek till människan som samtidigt rymmer Guds kärlek och nåd till syndaren.¹⁶⁰ Såsom helt och hållet människa lider Jesus under Guds vrede och gudsövergivenhet, liksom under de frestelser han utstår. Dvs. den anfäktelse som människan drabbas av drabbar också Jesus.

Kristi verk är för Luther samtidigt en seger för det sanna livet över de onskans och demonins makter som människan är utsatt för, makter som ytterst har sitt spelrum som en följd av Guds vrede.¹⁶¹ Synden, i sin essens, personifieras här som en makt som söker utmana och döma Jesus, men som lider nederlag inför Jesus som med sin fulla rättfärdighet uppfyllt livet. Andra motiv är att Jesus segrar genom sin fullständiga kärlek till fadern, eller hur den faderns välsignelse som vilar över Jesus kämpar och segrar över den dom/förbannelse som han samtidigt utstår. Althaus påpekar att Luther ytterst förstår dessa makter i relation till Gud, i teocentriska termer; det är närvaron av Guds vrede som utgör det verkligt hotfulla i det hela. Luther hävdar med emfas Kristi fulla gudomlighet och det är i kraft av denna som i Jesus besegrar och dödar lagen i sin egen person. Död och uppståndelse hänger intimt och oskiljaktigt tillsammans, det är dessa sammantagna som verkar försoning. Samtidigt som detta är en historisk händelse, har den i Guds ögon existerat i all evighet, före världens skapelse. Sålunda finns löftet och evangeliet där från början varmed varje människa i historien som

¹⁵⁸ Althaus, Paul, 1994, s.174f

¹⁵⁹ Ibid., s.176-78

¹⁶⁰ Ibid., s.201f

¹⁶¹ Detta avsnitt bygger på Althaus, Paul, 1994 s.201-223

satt sin lit till Guds löften lever i en välsignelse som strömmar ut från Kristi handlande. Guds vilja att frälsa är evig, menar Luther.

Frälsningen, försoningen existerar som en objektiv händelse utanför människan. Men den rymmer likafullt en subjektiv dimension, understryker Luther, då den, för att komma människan till del, måste tillägnas genom tro. Tro innebär att människan tar in den uppståndne Kristus och låter denne leva och regera i henne. Detta är tro. Detta förutsätter evangeliets förkunnelse.¹⁶² Samma villkor gäller inför den historiska människan Jesus Kristus och dennes liv, varför Jesu Kristi liv och historia måste förkunnas för att människan därigenom ska lära känna honom. Det betyder att försoningen inte existerar som något slags nu (från och med den tiden) gällande metafysiskt tillstånd som vi kan hävda utan hänvisning till Kristus. Utan, försoningen, frälsningen är närvarande som seger där Kristus är närvarande. De krafter som Jesus Kristus bekämpade och besegrade är fortfarande där, men i honom och för dem i vilka Kristus lever genom tro, är de besegrade. Inte heller kan vi hävda att frälsning äger rum på så sätt att vi inte behöver involverar oss för dess giltighet för oss, utan Gud frälser på ett personligt sätt, genom tro, tro som också tillskrivs Kristi verk. Denna tro är, menar Luther, ett fullständigt överlåtande av ens liv och sin tillit på Kristus, att låta "det saliga bytet" varmed Kristus tagit människans synd och nöd på sig i utväxling mot del i hans rättfärdighet, sanning, äga rum – och att satsa sin lit och sitt liv på detta. I enlighet med Luthers korsteologiska utgångspunkt förutsätter denna tillägnelse av Jesu ingripande för oss på korset att vi själva låter oss dras in i Kristi lidande och död. Dvs. den troende måste tillåta, acceptera att hon som syndare (efter sin "gamla" människa, "Adam") utstår ett lidande och en död som en följd av lagen och inte söka fly från detta, liksom det lidande som sker som konsekvens av tro och efterföljelse. Detta är inte en engångshändelse utan ett kontinuerligt skeende i den troende människans liv. Tro är alltså delaktighet inte bara i seger utan också i lidande, då synden kvarstår som empirisk realitet i världen och som hot mot varje människa. Även den troende, även om den gamla människan i henne är "i döende". I henne fortsätter därför Kristus kämpa, med Ordet och sakramenten som vapen, varvid detta skeende kontinuerligt förnyas i den troende människan.

5.3.1 Guds försoning – nåden som löfte och gryende erfarenhet, i tro

Althaus, utifrån sin uppfattning om korsteologin som genomsyrande Luthers teologi, menar att den bestämmer Luthers uppfattning om försoningen. Den människa som Gud handlar med i försoningen är en människa som är syndare. I den mån denna människa vänder sig till Gud (dvs. inte en härlighetsteologins Gud) möter hon med sitt förnuft och med sin erfarenhet framför allt Guds "nej" till henne genom lagen. Därför innebär för Luther "tro" ett fasthållande till ett Guds löfte som hon möter genom det förkunnade evangeliet *på trots mot* trots hennes naturliga erfarenheter, i två avseenden: i och med att utifrån dessa kommer hon med sin religiositet formulera en härlighetsteologi som samtidigt höjer/förhärligar henne själv, dels kommer hon om hon tar fasta på en Guds vrede inte utifrån detta kunna sluta sig till ett evangelium om Guds nåd. Utan tilltron måste ske till Guds löfte, i och mot bakgrund av men också till trots mot erfarenheten av synd och nöd, tolkad genom lagen. Tron har till att börja med, innan en alternativ erfarenhet, av och sprungen ur tron kan göra sig gällande, inget annat att lita på än evangeliet som erbjuder en alternativ verklighetsbeskrivning genom den helige Ande. Först senare är det möjligt att urskilja en erfarenhet av tron som sådan och en egen erfarenhet av det som evangeliet omtalar, dvs. Guds räddning,

¹⁶² Dvs. mot bakgrund av och i samband med lagen.

befrielse, upprättelse i Kristus och den nåd, den "etiska kraft" som kommer därur.¹⁶³ Därmed gör korsteologin anspråk på ett tolkningsföreträde för evangeliet, som korsar de perspektiv som människan med sin naturliga orientering kommer fram till, och företräder en annan verklighetsuppfattning än hennes naturliga – och som inte kan förstås eller upplevas av förnuftet utifrån naturliga upplevelser.

5.3.2 Evangeliets kontrast mot erfarenheten, anfäktelsen

Konsekvensen blir att erfarenheten i och av världen utifrån förnuft, sinnesintryck, erfarenhet framstår som i stark kontrast till trons perspektiv och de erfarenheter som hör samman med efterföljelsen. Evangeliet kommer att i förstör inte vara tillgänglig som erfarenhet utan som tro, och den erfarenhet som ges i tron/efterföljelsen kommer alltid att vara utsatt av frestelsen att överge det till förmån för världens perspektiv.¹⁶⁴ På samma gång förutsätter tron att den levs och praktiseras för att därmed bli självbekräftande¹⁶⁵

Därför hänger för Luther, menar Paul Althaus, dennes uppfattning om *anfäktelsen* såsom en essentiell del av den troendes erfarenhet, nära samman med korsteologin.¹⁶⁶ En systematisk uttolkning och presentation den situation som tro, självförståelse och kristen gudsuppfattning måste därför rymma frestelse och tvekan, nöd, prövning, i vilken tro föds och alltid relaterar till, för att beskriva trons brott med en förutvarande förnufts och erfarenhetens referensram. Av samma anledning krävs det även till synes paradoxala påståenden för att formulera kristna utsagor med sanningsanspråk.¹⁶⁷

Konsekvensen av denna Luthers förståelse blir att för den enskilde kristne upphör inte erfarenheten i världen av nöd, Guds vrede och död. Inte heller kan den undvikas. Den egna erfarenheten kan bara besegras genom att hålla fast vid trons löften, samtidigt som den kristne hela tiden är utsatt för anfäktelsen, och därmed frestelsen, att låta sin egen/världens tolkning leda till tvivel på den verklighetsbeskrivning som tron medför, och istället betrakta den såsom lögn.¹⁶⁸ Även medvetenhet om lagen såsom motsats till evangeliet innebär ett hot, då den troende riskerar att frestas av lagen till att inte tro evangelium. Det fortsätter vara så att för den kristne kan dennes "egen erfarenhet"

¹⁶³ Althaus, Paul, 1994, s.55, s.60-62

¹⁶⁴ Ibid., s.56

¹⁶⁵ Ibid., s.62

¹⁶⁶ Vi märker i det ovanstående att Luther konsekvent tolkar lidande och nöd i världen som utslag av synd och människans situation såsom fallen, liksom i termer av Guds handlande i relation till dettas. Detta finns med i hans tal om anfäktelse och erfarenhet av en Guds vrede. Här figurerar bl.a. en specifik teologi kring lagen och ett stort utrymme för densamma. I vår tid då nöd inte alls på samma sätt i det allmänna medvetandet ges denna specifika tolkning, är det rimligen så att en dylik erfarenhet av anfäktelse är synnerligen svår att relatera till. Det är högst troligt att anta att bakom Luthers teologi figurerar hans personliga erfarenheter bl.a. från klosterlivet, även om det är högst osäkert hur mycket av teologin är ett direkt uttryck för personliga erfarenheter. Leif Grane diskuterar ingående hur det historiska sammanhanget med dess tydning av tillvarons hot och makter som uttryck för Guds lag/vrede, rådande dominerande läror kring rättfärdiggörelse, samt klosterlivet såsom en väg till en räddning, närde ett ängsligt skärskådande av egna dygder och deras eventuella tillräcklighet inför Gud, vilket utgjorde en grogrund för Luthers anfäktelse. Grane, Leif, 1994, s.47f. När Luther här talar om anfäktelse så sker det dock utifrån en situation där han erövrat en ny förståelse av rättfärdiggörelsen, varvid anfäktelsetanken torde ha kommit i delvis nytt ljus. Den anfäktelse som omtalas här rymmer både den anfäktelse som har "naturliga" orsaker i erfarenheten av mänsklig nöd och ondska vilka skymmer Guds godhet, och den anfäktelse som kommer ur en medvetenhet om lagen. Se Althaus, Paul, 1994, s.56-57, 58.

¹⁶⁷ Althaus, Paul, 1994, s.33

¹⁶⁸ Ibid., s.33

framför allt vara en av att dennes synd kvarstår, "tvärtemot" evangeliets förkunnelse. Och denna spänning har hon att leva med hela livet.¹⁶⁹

Guds frälsande (och däri skapande) handlande kamoufleras, enligt Luther, alltså av att det sker under sken av att det är det motsatta. Men just däri visar Gud att han är Gud; mäktig i svaghet, ärorik i ringhet liksom levande och livgivande i döden. Sålunda hänger korsteologin intimt samman med hurdan Gud är. Sammantaget blir korset måttstocken för människans kunskap om såväl Gud som sig själv.¹⁷⁰

5.4 Efterföljelse såsom nyskapelse och förlåtelse

För den kristnes efterföljelse gäller för Luther att den i grunden beror av en mottagande hållning. Det är dels mottagandet av en för människans främmande rättfärdighet i och genom Kristus, dels mottagandet av en ny kärlek och lydnad i kraft av den helige Ande – Guds kraft i människan – som möjliggör en efterföljelse och vinnandet av en rättfärdighet inför Gud som människan har själv. Därmed kan Luther säga att Kristus uppfyller Guds lag på två sätt, dels i för oss en yttre bemärkelse, dels genom oss i kraft av den helige Ande. Tro på Kristus blir därmed det sätt Gud omformar, omskapar en människa. Där tron ser till Kristus *utom* oss, blir Kristus närvaron och kraften *i* oss. Det är både förlåtelse/upprättelse och en seger genom en nyfödsel av människan.

Rättfärdiggörelse genom tro har därför hos Luther en dubbel innebörd som håller ihop dels syndernas förlåtelse med tillskrivandet av en yttre rättfärdighet, dels etablerandet av en ny varelse som resulterar i att människan själv blir rättfärdig. Guds förlåtelse, Guds handlande i Kristus har detta som sitt syfte, menar Luther. Försoningen söker sig bortom sig själv, för att göra något med människan. Gud försonar människan *för att skapa en ny människa*. Syftet är att hennes tillskrivna rättfärdighet ("som om") skall ersättas av en egen rättfärdighet.¹⁷¹

Men denna senare rättfärdighet är ny och stadd i utveckling. Den fullkomnas inte i livet, utan får sin uppfyllelse bara eskatologiskt. I tron dras människan in i Guds kamp mot synden här i livet. Hennes partiella rättfärdighet accepteras som fullständig inför Gud i kraft av Kristus, men på samma gång väntar människan på sin rättfärdighet. I samma omfattning förblir människan syndare. Detta innebär att hon samtidigt, fortfarande bär på skuld inför Gud. Och när människan förlåts sin skuld sker det tack vare Kristus, dvs. i relation till den av Kristus utverkade förlåtelsen/försoningen som människan får del av i tro. Dvs. förlåtelsen inbegriper den subjektiva dimensionen av rättfärdiggörelsen.

Därför behöver den kristne daglig omvändelse ifrån och förlåtelse för sin synd. Hon kan dock stå inför Gud tack vare Guds nåd och den tillskrivna rättfärdigheten genom Kristus, dvs. tack vare att Kristus intervenerar för människan. *Simul iustus et peccator* blir i detta perspektiv inte en beskrivning av ett statiskt tillstånd utan en dynamik av spänning och konflikt inom människan, där människan till del är syndare ("i sitt kött", den gamle Adam) som får förlåtelse för Jesu Kristi skull i och genom tro, dels är tillgiven rättfärdighet och vinner egen rättfärdighet genom att hennes tro möjliggör nytt liv och ett nytt handlande i Kristus.

Kyrkan är det sammanhang där syndernas förlåtelse finns. Luther placerar kyrkans nyckelmakt, hennes förlåtande av synder i detta förkunnelsens och efterföljelsens sammanhang. Förlåtelsen ses

¹⁶⁹ Althaus, Paul, 1994, s.59, 63

¹⁷⁰ Ibid., s.34

¹⁷¹ Ibid., s.236, 240

som en aspekt av att förkunna Guds ord, evangeliet. Luther anser privat bekännelse av synder och tillsäggande av förlåtelse omistlig för den kristna gemenskapen. Detta, givet att tron kan vara svag, varför varje sätt att höra evangelium behövs. Tillsägandet av förlåtelsen hör till evangeliet och är en del av dess glädje, och varje tillfälle att höra det bör tas tillvara.¹⁷² Nattvarden är i relation till förlåtelsen, (bl.a.) ett tecken på den kristna gemenskapen och införlivandet med Kristus; det försäkrar oss om frukterna av Kristi verk (förlåtelse, ny gemenskap), samtidigt som det påminner om den ömsesidiga kallelsen till att finnas till för nästan, syskonen i tro.

¹⁷² Althaus, Paul, 1994, s.317-18

6 Tolkning och analys av högmässans ordning för beredelse i HB1986

6.1 Texttolkning och systematisk-teologisk analys

6.1.1 Beredelsens inramning och sammanhang enligt Alternativ A

De nattvardsberedande momenten är till sin huvudplacering (enligt alternativ A) en del av högmässans första avdelning "Inledningen".

Placeringen av beredelsen som del av högmässans inledning ger en specifik inramning åt beredelseord med syndabekännelse/bön om förlåtelse, förlåtelsen och tackbön, vilken är med och påverkar deras innebörd. Beredelsen kan alternativt (B) placeras närmast före Kyrkans förbön. I så fall inleds mässan av ett inledningsord och beredelsens innebörd blir därmed en delvis annan i kraft av ett annat sammanhang (se nedan).¹⁷³

När Beredelsen ingår i högmässans början ger rubriken "Inledning" en vink om hur det ingående materialet skall förstås. Begreppet preciseras inte vidare i gudstjänstordningen och får tas att ha en allmän syftning. Det står dock om ingångspsalmen i handboksgruppens förslag att den lämpligtvis väljs så att den "aktiverar församlingen och skapar gemenskap".¹⁷⁴ Med "inledning" kan därför förstås att hela denna avdelning har en samlande och aktiverande karaktär för gudstjänstens fortsättning i nästa avdelning (Ordet). Samtidigt som denna del i någon mening är underordnat bidrar den till att slå an tonen för fortsättningen.

Beredelsen föregås förutom gudstjänstledarens/liturgens eventuella inledningsord (och klockringning) enbart av en sjungen psalm (ingångspsalm/psaltarpsalm med församlingsomkväde; eventuellt bärs nattvardsgåvorna in under denna psalm). Beredelsen följs av *Introitus* och *Kyriets* bön om Herrens förbarmande samt Lovsången (*Gloria* och *Laudamus*).

För Beredelsen innebär det att den framstår som ett moment bland andra som utgör ingången till mässan. Gudstjänstordningen öppnar dock för olika sätt att markera *Kyriet* som den egentliga högmässans början.¹⁷⁵ En streckad linje kan därför sägas gå efter Beredelsen i och med *introitus*, vilket förstärker Beredelsen (i denna placering) som just en *förberedande*, *åtskild* gudstjänstdel. Detta speglar även beredelsemomentets historia som ett infogat allmänt fristående skriftermål, före den egentliga mässans traditionella struktur. Mot denna bakgrund "lösgörs" Beredelsen från *Introitus* och *Kyriet* osv. och de får mindre sammanhang med varandra. Därmed spelar *Kyriet* mindre roll för hur tolkningen av Beredelsen ska tolkas av de efterföljande momenten (och vice versa).

Om vi ändå tar fasta på *Kyriets* innehåll, består första textalternativet av en text från 1969, en bön till Kristus som broder, levande Herre och som en som regerar och som skall komma. Kristus känner människans nöd och har tagit den på sig i sitt lidande och död, detta är en källa till frälsning. Kristus är nu den levande Herren som är nära den troende såsom han lovat. Herren har således kraft att bevara den troende nära honom. I kraft av sin position kan Kristus medla för människan inför fadern. I samspel med detta Kristus-skeende, är bönen en bön om förbarmande i närbesläktade avseenden. Det består i att få del av den frälsning som löper ut från korset, om att bli bevarad i Herrens närhet,

¹⁷³ Den svenska kyrkohandboken, 2010, s.12

¹⁷⁴ SOU1985:46, s.151

¹⁷⁵ Den svenska kyrkohandboken, 2010, s.16, SOU1985:46, s.152

om Kristi förbön inför fadern och om kraft i tron, samt att Kristus skall komma åter. Allt tecknas som ett utslag av förbarmande. Här ligger alltså betoningen starkt på att Herren ska handla i barmhärtighet för att rädda den som ber för att återupprätta och bevara relationen. Underförstådd ligger då människans synd, men räddningen beskrivs här inte i termer av förlåtelse utan av barmhärtighet och kraft. Detta *Kyrie* kan i samspel med beredelsen alltså förstärka botmotivet i högmässans inledning och antyder att den förlåtelse som nyss meddelats s.a.s. inte räcker.

I den andra bönen ("Du evigt strålande morgonsol", från 1986) finns inte en tematik som kopplar till bot och förlåtelse, utan här är perspektivet framåtblickande på livet i världen i efterföljelse; om mod och kärlek, om tro, vishet och om hopp och lycka – förankrat i en förståelse av Herren som ljus, och som vägen till liv och salighet. Temat i detta *Kyrie* är sådant att det förutsätter boten och förlåtelsen och avgränsar det föregående momentet. Det tar fasta på Herrens makt då gudstjänsten går vidare in i ett nytt tema av bön om hjälp för mänskligheten.

I det tredje alternativet tilltalas Herren Gud som helig, stark, barmhärtig frälsare, evig Gud. En bön om förbarmande upprepas och riktas till Herren Kristus. Den nöd som förbarmandet avser är outtalat i denna text.

Kyriet infördes enligt Jungmann i den romerska mässan mot 300-talets senare del, en import från grekisktalande områden längre österut. Det var ursprungligen en inledande förbön där församlingen svarade med "Herre, förbarma dig". Förbönen gällde inte ursprungligen bot och förlåtelse, utan mer allmänna ämnen. Ellverson föreslår att *Kyriet* kan tas att gälla en läkedom över de sår som livet medför, för en själv och för världen, dvs. ett slags diakonal bön. I nutida kyrkor förekommer både detta tema och en koppling till bot och förlåtelse, men det senare skall ses som en senare anpassning.¹⁷⁶ Klingert menar dock att i svensk tradition brukar *Kyriet* ofta uppfattas som ett nödrop från just den syndiga människans horisont.¹⁷⁷

I högmässans ordning i HB1986 finner vi att det finns en spännvidd i tematiken i de tre *Kyrie*-texterna och bägge två ovanstående perspektiv finns representerade, fr.a. om Beredelsen genom sin placering bildar tolkningsnyckel.

Det får till följd att gudstjänstordningen inte entydigt företräder någon äldre tematisk progression med bot, förlåtelse, tack och en bön om förbarmande om "andra" angelägenheter. Risken finns, beroende på val av *kyriet*text, att beredelsen (botmotivet) framstår som beroende av en ensidigt mänsklig prestation, om *Kyrie*-bönen s.a.s. "gör osäker" den förlåtelse som nyss meddelats. Detta kommer av den "skarvning" av det fristående skriftermålet med dess botmotiv och avlösning in i mässan, som den historiska översikten gett vid handen. Troligen är det så att det är beredelsens botmotiv som färgat av sig på hur *Kyriet* uppfattats, såsom Rune Klingert anger (ovan).

6.1.2 Beredelsen i placering närmast före kyrkans förbön

Denna placering blev en möjlighet i och med HB1986. När beredelsen placeras här blir inramningen en annan. Dels finns hela den föregående gudstjänsten med som fond; med dess förkunnelse – närmast i den föregående predikan med tillhörande psalmsång, textläsning, övrig psalmsång osv.. Dels finns trosbekännelsen närmast före och närheten till måltidsdelen som gör att syftningen på nattvarden blir mycket starkare. Den sammantagna effekten blir att beredelsen äger rum mot den

¹⁷⁶ Jungmann, J.A., 2000, s.293f, Ellverson, K-G., 2006, s.91

¹⁷⁷ Klingert, Rune, 1989, s.151

förståelsebakgrund som textläsning och förkunnelse gett. Detta ger förutsättningar för gudstjänstdeltagaren att gå in i beredelsen med fler referenser till ett evangelium förkunnat mot en bakgrund/i samband med lag, vilket belyser de betoningar som beredsetexterna stående för sig själva får.

6.1.3 Beredelsens yttre organisation, omfång

Beredelsen är ett av fem skilda avsnitt i högmässans inledning. Men av dessa är detta det mest utrymmeskrävande. Det bidrar också till intrycket att beredelsen dominerar inledningen och att dess karaktär av inledning till mässan som helhet förstärks (vid placering enligt alternativ A).

6.1.4 Interim slutsats

Det övergripande intrycket från en analys av Beredelsens placering, sammanhang och omfång är att de bidrar till att beredelsen uppfattas som det enskilt viktigaste ingångsmomentet till mässan som helhet. Det bidrar till att skymma den koppling till nattvarden som finns i den historiska bakgrunden. I samma mån försvinner kopplingen till ett eukaristiskt, tacksägelsemotiv.

Med möjliga kyrietexter som kan tolkas i bottermer, förstärks detta botmotiv i högmässan och bidrar dessutom till att skapa en viss osäkerhet kring förlåtelsens verkan in den föregående beredelsen.

6.1.5 Rubriken "Beredelsen"

Med rubriken "beredelse" sammanfattas och betonas det avsedda innehållet i det textmaterial som följer. Begreppet anknyter till en lång kristen tradition och syftar traditionellt på nattvarden (se ovan). Men som vi har sett kan det även förstås med en vidare liturgisk betydelse till att röra en förberedande akt av självprövning inför gudsmötet i gudstjänsten som helhet. Begreppet i sitt vidare språkliga sammanhang idag ger därför ingen entydig vägledning i detta avseende.

Revisionsgruppen motiverar valet av begreppet "Beredelse" med att man velat ersätta det tidigare ordet "skriftermål" som anses ge felaktiga, negativa associationer. Varför sägs inte, men rimligen ligger detta i och med ordets semantiska närhet till boten och en kyrklig historia därvidlag som uppfattas som problematisk. De två begreppen kan dock inte tas som synonyma, då revisionsgruppens uttryckliga avsikt varit att med den ändrade terminologin, åstadkomma en förändrad innebörd i flera hänseenden: dels att tyngdpunkten i momentet som helhet ska ligga på *avlösningen* (detta i kombination med och kanske fr.a. tack vare en förändring av en annan rubrik, se nedan) och att det skall uppfattas som *framåtsyftande mot måltiden*, dels att det ska bli möjligt att "skapa en ljusare atmosfär i högmässans inledning" jämfört med de associationer som det tidigare ordet gav.¹⁷⁸ Frågan är om den avsedda effekten främst tänks som en följd av bortfallet av negativa associationer förknippat med begreppet "skriftermål", framför specifikt ljusa associationer förknippat med begreppet "beredelse". Det senare framstår snarare fr.a. som tämligen neutralt. Av motiveringen framgår dock på samma gång en *innehållsmässigt* mycket nära anknytning till det allmänna skriftermål som i och med den föregående HB1942 kunde infogas i högmässan.

Det föreligger alltså en spänning inbyggd i rubriceringen av beredelsen enligt författarnas motivering: å ena sidan att denna beredelse till stor del korresponderar mot det som förr kallades skriftermål och som alltså är en beteckning för ett tidigare fristående beredelsemoment av botkaraktär med syndabekännelse och avlösning med en lång historia i svenskt kyrkoliv, med rötter i den sena reformationen. Å andra sidan: den uttryckliga förhoppningen att denna rubrik skall signalera att det

¹⁷⁸ SOU 1985:46, s.151f

aktuella momentet skall förstås som att det handlar om en förberedelse, en framtidsyftning mot Måltiden samt att det skall skänka en ljusare atmosfär med hjälp av andra associationer. Rimligen är avsikten att detta delvis skall komma ur en förståelse av "beredelse" såsom att förbereda, stämma sinnet, pröva sig osv. och därmed rikta ljuset mot avlösningen. Detta är alltså en uttrycklig strävan och förhoppning att lyfta fram en innebörd med hjälp av en terminologisk förändring i rubriken. Därmed anger författarna det önskade läs-perspektivet in i den fortsatta texten.

Slutsatsen är att "beredelse" skall förstås som att tona ned botmotivet till förmån för en mer "uppmjukad" självprövning. Vi ser även att revisionsgruppens avsikt varit att "beredelse" skall syfta på en *nattvards*-beredelse med tyngdpunkten på förlåtelsen, men konstaterar att denna rubrik idag förlorat mycket av denna specifika innebörd, varför syftningen på nattvarden delvis gått förlorad.

6.1.6 Beredelseorden

De beredelseord som ges är enbart förslag då detta talmoment kan bestå av en kort skriftutläggning eller annat beredelseord, fritt utformade. Beredelseordet föregår syndabekännelse och bön om förlåtelse. Detta är naturligt nog viktigt för det omedelbara sammanhanget för syndabekännelsen. Samtliga beredelseord är skrivna i vi-form. Budskapet är alltså riktat till ett "vi" vilket ger en betoning av gemenskap och samhörighet i beredelsen. För de föreslagna beredelseorden gäller:

6.1.6.1 Beredelseord 1

Orden kommer från skapelseberättelsen i 1:a Mosebokens första kapitel (Bibel2000), men består av enskilda meningar som lyfts ut och redigerats till en sammanhållen enhet.¹⁷⁹ Här förmedlas således att människan har sin grundläggande identitet och bestämning såsom skapad av Gud. Människan är skapad till Guds avbild och till att älska som Gud. Bakgrunden är den större skapelseberättelsen i 1:a Mos 1-2, varför underförstått anges att människan tillhör en värld som också den är skapad av Gud.

Människan och världen som Guds skapelser möter Guds gillande; "se, det var mycket gott." Här sägs inget om något människans syndafall. Men eftersom referensen till skapelseberättelsen får anses uppenbar, figurerar också syndafallsberättelsen (1:a Mos 2-4) indirekt i bakgrunden som klangbotten för beredelseordet, om än på större avstånd från detta. Men, effekten av *frånvaron* av en uttrycklig referens till syndafallsberättelsen utan enbart att den impliceras, blir att ytterligare framhäva att människan såsom Guds skapelse *först och främst* blev som Gud avsåg, en Gud tilltalande skapelse.

Beredelseordet tar därefter sin utgångspunkt i människans erfarenhet av ondska och nöd i hennes omgivning men också i henne själv. Underförstått hotar detta hennes tilltro till Gud och till hennes egna skapelsegivna kvalitéer, varför hon uppmanas besinna det förut sagda; att hon har sitt ursprung i Gud, att hennes skapelsegivna uppgift är att älska. Beredelseordet vill på detta sätt bejaka en människans grundläggande tillhörighet och bestämning.

Människan skall därutöver besinna att Guds kärlek kommit till människan genom Jesus Kristus. Dvs. det som lyfts fram är att Jesu historiska gärning är ett utslag av Guds kärlek till människan och att i och med denna händelse har människan tillgång till denna kärlek idag.

Tankegången löper över flera led: först framställs människans ursprungliga bestämning. Detta följs av ett benämning av ondskans och nödens möjliga närvaro ("när..."), både omkring och i det egna livet, vilken underförstått står i kontrast till den första. Läsaren måste då ta ställning till hur dessa

¹⁷⁹ Den svenska kyrkohandboken, 2010, s.192

beskrivningar förhåller sig till varandra. Texten tar emellertid därefter ställning åt läsaren på så vis att hon uppmanas besinna att, såsom inledningsvis konstaterades, människans tillhörighet *först och främst* är en annan än den som karakteriseras av ondska och nöd; ursprunget hos Gud och att detta var gott. Det fjärde ledet förstärker det tredje genom att tala om Guds kärlek i historien och nuet, såsom kommande människan till möte genom Kristus för att där finnas kvar. Logiken är att läsaren ska tolka sin erfarenhet såsom en där ondskans och nödens närvaro är ett brott med hennes ursprung, men samtidigt besinna att hennes goda är just det avsedda och ursprungliga och att Gud visat människan kärlek, varför hon kan, bekräftad, bejaka det ursprungliga, inte skrämmas av synden utan hämta kraft i Guds kärlek. Därför, går tankegången, kan människan (i kraft av det goda) ge ord åt sin existentiella situation med orden om synd i efterföljande moment.

Med den vändning beredelseordet tar i och med ordet "besinna", kan det som följer tas att syfta till att inskräpa kontrasten mot kärleken som ondska och nöd utgör, dvs. att fördjupa en medvetenhet om det egna avståndet från det ursprungliga. Men ett sådant inskräpande av en ånger motsägs av författarnas motivering samt av tankegångarna i de övriga beredelseorden (se nedan)

Vi har här att göra med en stark skapelse- och återställsetanke, där syndens konsekvenser för relationen med Gud tonats ned. Det som uttrycks är istället en möjlighet att bejaka sin gudstillhörighet. Guds handlande i Kristus beskrivs huvudsakligen i termer av en subjektiv försoningslära, dvs. det som implicit betonas är Kristusskeendets influens på människan, snarare än för Gud.¹⁸⁰ Denna händelse länkas starkt samman med skaparens kärlek, som ett uttryck för samma kärlek. Fokus är på relationen till Gud och mycket lite på syndens konsekvenser såsom en skada i denna relation. Begrepp som "kärlek" och att "älska" används utan att dessa illustreras eller konkretiseras närmare än genom hänvisning till deras subjekt (Gud, Jesus Kristus)

En inte oviktig aspekt av den antropologi som är underförstådd i beredelseordet är att den enskilde, genom att besinna något än hennes befintliga erfarenhet ger vid handen, såsom ursprungligt och gott och genom påminnelsen om Guds kärlek i Kristus, skall komma åt ett slags trygg bas för en bekännelse och bön om förlåtelse. Dvs. underförstått ska individen kunna erinra sig i sin egen erfarenhet [av synd] både ett skapelsegivet ursprung och närvaron av Kristi kärlek.

Därutöver kan vi lägga märke till att detta beredelseord öppnar för att ondska och nöd ingår i ett sammanhang som övergår individen. Beredelseordet uttrycker inte i vilken omfattning individen själv bär ett ansvar för den ondska och nöd som uppfyller henne. Av sammanhanget och slutorden framgår att hon har åtminstone något ansvar för detta. Samtidigt tycks texten inkludera i den existentiella erfarenhet som åsyftas sådant som dels är en egen nöd som följer av andras synd, dels en nöd som drabbar andra som konsekvens av andras synd ("nöd uppfyller", respektive "ondska och nöd omger" individen ifråga). Detta breddar beredelseordets mening utöver att strikt behandla individens erfarenhet av egen synd, dvs. det som kan bekännas och förlåtas.

Mot denna förståelsehorisont anmodas gudstjänstdeltagaren be syndabekännelse och bön om förlåtelse.

¹⁸⁰ Musser, Donald W. & Price, Joseph L., 2003, s.46

6.1.7 Beredelseord 2

Det andra beredelseordet har samma första del som beredelseord 1. Skillnaden utgörs av den andra delen, som dock även den anknyter till Jesus Kristus som ett uttryck för Guds kärlek. Här görs Kristus-händelsen mer uttryckligen samtida med nutidsmänniskan, då denna händelse tänks ske/aktualiseras också i nuet. Perspektivet rymmer uttryckligen den helige Anden då det är gudomens tredje person som kanaliserar Guds kärlek.

Det som lyfts fram här är snarare Guds vilja att bistå människan att realisera sin ursprungliga bestämning när hon glömmet och sviker den: Guds vilja till vår upprättelse, Guds vilja att återföra oss, och den kraft Gud vill ge när människan inte orkar vara trogen sin ursprungliga bestämning. Perspektivet är här inriktat på konsekvenserna av synden för den egna individen och hennes relation till Gud. Gud karakteriseras här som den Allgode och Barmhärtige; till denne uppmanas gudstjänstdeltagaren att be. I detta beredelseord är inte fokus främst på syndens konsekvenser utan på Guds vilja att hjälpa människan att nå sin bestämning. [Synden], dvs. det som uttrycks i det efterföljande momentet, är närvarande i texten främst som ett avsteg från något ursprungligt och avsett. Dvs. det framträder i kontrast till det avsedda, ursprungliga. Syndens yttringar i sig tecknas inte. Dess orsak ligger här i människans eget misslyckande, hennes förnekelse eller glömska av sitt ursprung, eller bristande ork.

Utgångspunkten i detta beredelseord är återigen skapelsetanken. Guds godhet, barmhärtighet och vilja och kraft i nuet lyfts fram. Tillika figurerar en uttrycklig pneumatologi. Perspektivet är smalt såtillvida att individens existentiella erfarenhet [av synd] här presenteras framför allt som något som är en följd av hennes egna tillkortakommanden, utan att detta relateras till något utanför henne. Och det är syndens handlande med individen själv och hennes Gudsrelation som är i fokus. Syndabekännelse och bön om förlåtelse skall här underlättas fr.a. genom en påminnelse av Guds godhet och barmhärtighet och en tilltro till den upprättelse och kraft som Gud ger. Beredelseordet har en problematisk individcentrering.

De existentiella erfarenheter som här lyfts fram ("misslyckas", "förnekar", "glömmet", "inte orkar") hänger i och med sammanhanget ihop med synd och förlåtelse, varför det tas att relatera till människans kärleksbestämning. Det ligger dock nära till hands att i detta beredelseord uppfatta en utvidgning till mänskliga erfarenheter av tillkortakommande som inte kan/bör tolkas som synd.

6.1.8 Beredelseord 3

I det tredje beredelseordet är motivet snarlikt det som figurerar i det andra. Här saknas dock en bas i en skapelseteologi. Det som är tänkt att utgöra bakgrunden för en bekännelse är här Guds godhet och barmhärtighet (jämför beredelseord 2). Gud är en aktiv motpart som letar upp den människa som är på väg bort. Gud vill upprätta människor. Här beskrivs [synd] i bilder; som att vara på väg bort från Gud, att förkrympa sitt liv. Särskilt den andra uttrycker synd och skuld som något som drabbar den enskilde i dennes liv; dvs. medmänniskan finns inte med i dessa bilder.

Här saknas liksom i beredelseord 2 ord såsom "när ondska och nöd omger och uppfyller oss" vilka associerar till ett kollektivt mänskligt sammanhang. Detta beredelseord är även det individcentrerat, liksom beredelseord 2.

Här betonas en frimodighet och förtröstan som den bekännande uppmuntras känna.

6.1.9 Rubriken "Syndabekännelse och bön om förlåtelse"

Det som tidigare kallades "syndabekännelse" kallas i HB1986 "syndabekännelse och bön om förlåtelse". Revisionsgruppens förslag var ursprungligen att enbart benämna detta moment "Bön om förlåtelse", återigen med förhoppningen om att genom den rubriken åstadkomma en viss betoning i texterna. Den uttryckliga ambitionen var densamma som nämnts ovan rörande rubriken "Beredelse"; att skapa en ljusare atmosfär genom att betona att den som bekänner *blir förlåten* och låta detta vägleda läsningen av syndabekännelsen och bön om förlåtelse. Måhända var tanken även att en mer vardaglig prägel skall åstadkomma den ljusare atmosfären, samt att undvika det belastade begreppet "synd". Då förslaget behandlades av kyrkomötet resulterade det i en medelväg.¹⁸¹ Här kan man invända att den valda rubriken är otydlig då den lika gärna kan tas att betona att förlåtelse måste bes om. Sammantaget blir effekten att rubriken vidgar betoningen i momentet till att ligga mycket på en bön om förlåtelse.

Till högmäsoordningen hör fem alternativa böner. De tre första var nya när de infördes i denna handbok (de två första tillhörde 1974 års handboksförslag). Dessa är skrivna på jag-form, liksom de övriga.

6.1.10 Alternativ 1

Det första alternativet har likheter med det andra men är mer omfattande, både i karakteristiken av Gud och av synden; här finns bl.a. ord som är tänkta att ge uttryck för vari syndamedvetenheten består: "Jag har inte älskat dig över allting, inte min nästa som mig själv. Synden förstås alltså med denna hänvisning till det bibliska dubbla kärleksbudet följa ur en bristande kärlek, dock utan att de konkreta uttrycken för denna brist uttrycks här. Synden förstås vidare resultera i en skuld som övergår den bekännandes förstånd. Dessutom bes om hjälp att bryta med synderna, varpå bön om förlåtelse följer.

6.1.11 Alternativ 2

Det andra alternativet inleds med en syndabekännelse där bekännelsen inleds med ett erkännande att individen har syndat "ofta och på många sätt". Vad synd här konkret innebär kvalificeras alltså inte, annat än att det anges att det skett "med tankar, ord och gärningar". På bekännelsen – på bönens form – följer en bön om Guds barmhärtighet och förlåtelse för Jesu Kristi skull. Efter denna ber prästen Herren att höra varje tyst, individuell bekännelse. Den tysta bekännelsen följs av att prästen säger att "Jesu, Guds sons blod renar människan från synd". Detta uppfattas mest naturligt som en utsaga som den bekännande i nästa led får bekänna sin tillit till, varpå hon upprepar sin bön om förlåtelse. Det som är iögonenfallande här är att bönen om förlåtelse upprepas två gånger och att den som ber, knyter sin bön om förlåtelse till en tro på att syndaförlåtelsen är knuten till "Jesu, Guds sons, blod". Dvs. här knyts syndaförlåtelsen till Jesu lidande och död på korset. *Hur* Jesu lidande och död förstås verka frälsande, anges dock inte närmare. Det sägs inte om det skall förstås som ett ställföreträdande, gottgörande offer eller en för Gud oändligt kostsam, självutgivande kamp i kärlek och solidaritet med människan.¹⁸² Här är en objektiv försoningstanke mer implicit närvarande.

¹⁸¹ Klingert, Rune, 1989, s.180

¹⁸² Musser, Donald W. & Price, Joseph L., 2003, s.45

6.1.12 Alternativ 3

Det tredje alternativet infördes nyskrivet i HB1986. Det var ursprungligen tänkt av revisionsgruppen att användas enbart med ett särskilt beredelseord, men detta särskilda beredelseord kom aldrig med i kyrkohandboken. Därför samspelar detta alternativ mindre bra med beredelseorden.

Först kommer i denna bön ett gudstilltal där Gud beskrivs som barmhärtig. Därmed finns en samhörighet med framför allt det tredje beredelseordets exempel och förväntan, men även med det andra beredelseordet. Gud är också den som i och med Kristus öppnar vägen till sig och som tar bort minnet och konsekvensen av människans synd. Det är ett bildspråk som avstår från att i teologiska termer söka precisera innebörden i det frälsande handlandet.

Nils-Henrik Nilsson finner i denna bön en öppning mot en vidare förståelse av synden och hur människan är indragen i syndens och ondskans sammanhang. Dvs. "världens alla synder" inbegriper här den bekännande människan, men betoningen är inte ensidigt på individens egna synd utan denne lever i ett vidare sammanhang präglad av ondska och synd.¹⁸³ Detta utgör en kontrast till de två tidigare bönerna, men står i samklang med synsättet i beredelseord 1.

De här orden kan, snarlikt beredelseord 1, även tas till intäkt för att uppfatta bönen som gällande ett tillstånd, en erfarenhet som kommer inte bara av *egen* synd utan också erfarenheter till följd av *andras* synd gentemot individen ifråga. Detta beredelseord med tillhörande bön om förlåtelse tycks likt beredelseord 1 utvidga kretsen av det som ska förlåtas till sådant som orsakats av människor och händelser i personens omgivning, dvs. som inte är den enskilda individens ansvar. Den rening och helhet som bes om i det följande sätts i så fall i samband med (även) denna erfarenhet. De respektive avlösningarna i förlåtelsen talar dock enbart om "dina synder". Det som där avhjälps, löses är enbart den *egna* synden. Om bönen om förlåtelse tar upp ett avhändande av sådant som går utöver den enskildes ansvar, ges det i avlösningen inget löfte om att detta kommer att tas om hand. Denna observation kan tas till intäkt för att både beredelseord och bön om förlåtelse faktiskt avhandlar enbart personlig synd och konsekvenser därav, dvs. mot ovanstående slutsats, alternativt att texten är delvis motsägelsefull.

Det har konstaterats, att detta inte är en bön om förlåtelse utan en bön om rening, helighet och att Gud ska dra den som ber till sig.¹⁸⁴ Mot detta kan invändas att orden om *renhet* (och att Gud ska dra den som ber till sig) här bör uppfattas som ett bildligt uttryck som, förvisso bland annat, kan tas att syfta på ett borttagande av skam och skuldens konsekvenser i samband med att Gud förlåter. Böneorden om *helhet* är ju även det bildspråk, som kanske bäst kan omskrivas som att få hjälp med läkedom som kan inkludera att integrera (smärtsamma) erfarenheter, vilket rymmer att försonas med dem, ta dem till sig vilket här skildras som ett skeende som Gud är en aktiv part i. Detta sätt att läsa får sin förklaring om man låter det ursprungligen tillhörande beredelseordet begränsa motivkretsen i denna syndabekännelse och bön om förlåtelse. Om bönen inte ska halta jämfört med det ursprungliga beredelseordet bör ju "renhet" och "helhet" svara mot de behov som uttrycks det ursprungliga beredelseordet, vilket stärker tolkningen att det som avses är skam och skuld, samt inre smärta och trasighet som följd av synd.¹⁸⁵ Nu läser vi ju texten som den står, men det är svårt att

¹⁸³ | *Beredd möta det heliga*, 2001, s.55

¹⁸⁴ Svensk pastoraltidskrift 45 1985, s.817

¹⁸⁵ Det var författarnas uttryckliga avsikt att detta beredelseord och tillhörande bön om förlåtelse skall stå i samklang med varandra. SOU1985:46, s.152.

bortse från denna extra-textuella referens som initialt läs-perspektiv när man vet om den och inte texten i sig motsäger den, samt den aktuella bönen hänger fritt från de övriga. Denna läsning rimmar även med den ovan observerade utvidgningen, dvs. hanterandet av "orenhet" (tolkat som skam) och trasighet som konsekvens av *andras* handlande/synd (se ovan).

Jesu rening härvidlag tycks inte syfta på ett skeende som följer direkt av hans lidande och död, utan beskrivs mer som ett Herrens fortsatta handlande. Det är oklart hur ett sådant handlande tänks ske. Det saknas alltså en uttalad pneumatologi.¹⁸⁶

6.1.13 Alternativ 4

Den fjärde bönen är en bearbetning av psaltarpsalmen 51.¹⁸⁷ Tematiken är ett bönfallande om att Gud skall vända bort sitt ansikte från den bekännandes synder, befria från skuld och återskapa ett rent hjärta och en frimodighet. Bönen/psalmen avslutas med en del som till stor del upprepar detta. Här klargörs att synden sker mot Gud och utgör något som är ont i Guds ögon. Syndens konsekvenser uttrycks med ett bildspråk: det är som att Gud vänder bort sitt ansikte, alternativt människan drivs bort från Guds ansikte och Guds helige Ande tas bort från denne; hjärtat blir orent, frimodighet och styrka går förlorad, liksom glädjen över frälsningen och villigheten till efterföljelse. Denna bön utmärks av ett rikare och mer pregnant bildspråk än de två första, vilka utmärks av den närmast fullständiga frånvaron av bildliga uttryck.

6.1.14 Alternativ 5

Det femte alternativet är en för HB1986 omarbetad version av Olaus Petris syndabekännelse från 1531. Somligt av tematiken i denna bekännelse känns igen från Ps. 51 och de två första alternativens släktskap med detta är tydligt. Fokus ligger på den bekännandes egen medvetenhet om sin synd ("Jag vet att jag är värd att förkastas...") och hennes tillit ("detta litar jag...") snarare än som i Ps. 51 ("Driv inte bort mig från ditt ansikte..."). Gud påminns om sina löften om förlåtelse, "Men du käre himmelske fader, har lovat.." och "Du vill förlåta dem...", innan det direkta gudstilltalet återkommer i de sista raderna. Det som sticker ut i Olaus Petris syndabekännelse är orden om att vara född med synd, en hänvisning till arvsyndsläran. Också här finns en vändning om den tillit den som ber antas ha. Dvs. förlåtelsen knyts till graden av självmedvetenhet.

6.1.15 Slutsatser från syndabekännelse och bön om förlåtelse

I samtliga böner avses med synd företrädesvis verkssynder, men i den femte anges att en synd finns med från födseln, dvs. utifrån en arvsyndlära.

6.1.16 Förlåtelsen

Avlösning ges med två alternativa ord. Det första uttalar att den som ber om sina synders förlåtelse är förlåten. I den andra bönen tillsägs den som ber, förlåtelse i kraft av Guds löften. Avlösningen kopplas alltså till bönen om förlåtelse, inte till bekännelsen som sådan. Villkorligheten begränsad till att det föreligger en vilja hos den som ber att bli förlåten.

¹⁸⁶ Däremot ligger det en viss inkonsekvens i att Herren å ena sidan kommer till människan och å den andra drar henne till sig.

¹⁸⁷ En parafras av Ps. 51 infördes vid kyrkomötet 1920 och i HB1942, med tillägg av en slutmening. I HB1986 finns den med i en omarbetad version. SOU1985:46, s.152, Martling, Carl Henrik, 1992, s.191.

6.1.17 Tackbön

Den första tackbönen betonar att det alltid finns en öppen väg till Gud. Detta, genom Jesus Kristus. Detta måste tas att (också) syfta på att förlåtelse därmed finns tillgänglig. Denna förlåtelses möjlighet står alltid öppen och anses alltså okvalificerad, ovillkorlig. Tackbönen är vidare en bön om att hjälp att leva i Guds förlåtelse, om att Gud ska stärka tro, hopp och kärlek. Den andra tackbönen är helt enkelt ett tack för syndernas förlåtelse genom Kristus.

6.1.18 Sammanfattning

Beredelsen framträder, då den placeras i högmässans inledning enligt huvudalternativet, som en relativt fristående förberedelse genom självprovning inför fortsättningen på högmässan *som helhet*. Texterna ger inte vid handen, trots rubriken, någon särskild koppling till nattvarden med dess motiv. Momentets relativt stora utrymme i ordningen tillsammans med dess placering signalerar att självprovning inför högmässans fortsättning är angeläget.

I beredelsen framstår syndabekännelse och bön om förlåtelse, med förlåtelseordet som det centrala momentet. Denna slutsats stämmer väl med handboksgruppens uttryckliga avsikt.¹⁸⁸ Dvs. en betoning på syndernas förlåtelse framträder i högmässans inledande del utifrån struktur, rubriker och omgivande moments innehåll. Därmed ter sig synd, skuld och förlåtelse som dominerande tema i ingången till högmässan. Syndernas förlåtelse framstår genom detta som en transaktion människa/Gud som framstår som en förutsättning för ett förnyat möte mellan människa och Gud i gudstjänsten. Beredelsen får i högmässans texter sin betoning och uttolkning fr.a. på basis av och i relation till en skapelsetro, där människans ursprung lyfts fram som något gott och hennes bestämning att älska, och en återställsetanke.

Kärlek

Guds kärlek och människans bestämning att älska beskrivs inte i beredelseorden närmare utan det stannar vid abstrakta begrepp. Jesus Kristus är här fr.a. ett uttryck för Guds kärlek till människan, såsom skapare, snarare än exempel för hur människan är bestämd till kärlek, även om detta framträder indirekt genom att denna hennes bestämning att älska är densamma som Guds kärlek ("älska som han älskar"). Samma Guds kärlek är närvarande genom Anden. I den första syndabekännelsen finns dock en hänvisning till lagens sammanfattande '*schema*' såsom en sammanfattning av kärlekens väsen.

Synd

Detta utgör fonden för det som genom det efterföljande momentet rubriceras med "synd" men som i beredelseorden beskrivs med olika slags termer för negativa mänskliga erfarenheter.¹⁸⁹ Dessa erfarenheter, framställs här som erfarenheter av att inte fullfölja det ursprungligen avsedda. Genom den skapelseteologiska utgångspunkten, eller åtminstone starka betoningen, i beredelseorden framstår referenspunkten för vad som utgör synd framför allt vara ett avsteg från ett åsyftat ursprungligt gott. Visserligen nämns i samma sammanhang Jesus Kristus, men dennes kärlek och exempel subsumeras till stor del i en skapelseteologi (se ovan).

Med ett undantag (syndabekännelse och förlåtelse 5), är synd fr.a. något som människan *gör* genom konkreta tankar, ord och gärningar hos människan, inte något mänskligt karaktärsdrag. I den äldsta

¹⁸⁸ Se ovan, under 4.6.5. 1986 års kyrkohandbok

¹⁸⁹ Jag skriver därför [synd] i det som följer.

syndabekännelsen/bönen figurerar en arvsyndlära, medan i beredelseorden och de nyskrivna böner inte finns någon sådan koppling. Men genom att syndens närvaro i beredelseord och böner inte problematiseras utan s.a.s. tas för given som en realitet, innehålls somliga av de aspekter som en arvsyndlära vill förklara, dvs. syndens envisa närvaro. syndabekännelse.

Synden och upprättelsen beskrivs vidare med påtaglig individualistisk tonvikt, även om en viss öppning ges för större sociala och samhälleliga strukturer som syndens sammanhang. Syndens konsekvenser för den enskilde beskrivs i mycket allmänna termer men med ur ett individperspektiv (även om det skrivs i vi-termer). Konsekvensen blir att perspektivet inte tydligt rymmer följder för medmänniska och skapelse, eller för relationen med Gud. Ett visst självbespeglade drag framträder.

Det är endast i de två sista syndabekännelserna som syndens följder beskrivs i termer av en Guds dom eller bortvändhet. Dvs. det är enbart i dessa som syndens konsekvens beskrivs i termer av något som skadar relationen med Gud och får till följd att denne reagerar. I beredelseorden nämns ingen konsekvens av människans synd för relationen Gud – människa, utan bara för henne själv. Gudsbilden där är ensidigt kärlek, barmhärtighet och hjälp i form av kraft och upprättelse.¹⁹⁰

Lag

[Synd] framställs, återigen i beredelseorden, i motsats till en skapelsens ursprung och bestämning. I den första och de i de två sista, äldre syndabekännelsebönerna görs en urskiljning av synd som tydligt sätts i kontrast till, å ena sidan Guds bud (dvs. "lag"), å den andra Jesu Kristi exempel. I de två sista syndabekännelserna framstår Gud som en som potentiellt dömer och vänder sig bort från människan.

Evangelium/frälsning

Den skapelserelaterade tron/erfarenheten åberopas i texterna (fr.a. beredelseorden) tillsammans med ett Guds kärleksfulla handlande i Jesus Kristus. Det sätt som Gud handlar räddande/frälsande i Kristus fattas i dessa texter till övervägande del i subjektiva termer som något som övertygar människan om Guds kärlek och påminner henne om hennes ursprung och bestämmelse, liksom i termer av kraft och upprättelse till henne (återställelse). Det är konsekvent med den gudsbild som tecknas. Framför allt genom de två första beredelseorden framstår den kärlek som åsyftas som given redan genom människans erfarenheter såsom skapad och given henne i nuet. Frälsning tolkas därmed nästan helt i termer av första trosartikeln och riskerar att subsumeras av denna då den mer eller mindre presenteras som uttryck för samma kärlek. Denna bild nyanseras av syndabekännelsernas hänvisning till Jesus Kristus som grund för förlåtelsen. Men helhetsintrycket är att en korsteologi till stora delar är frånvarande i texterna. Detta förstärks av frånvaron av en tydlig hänvisning till Jesu kärlek som en kärlek som är självutgivande och medför kostsamt lidande.

I syndabekännelsen och bön om förlåtelse (alt. 2, 4 och 5) figurerar troligen en objektiv försoningstanke. Det skulle kunna tas som en pluralism i försoningsmotiv, men skapar en inkonsekvens med beredelseorden vilket gör att detta framstår som mindre sannolikt på basis av hela beredelsens texter. Om en objektiv försoningstanke är så gott som frånvarande, åtminstone uttryckligen, gäller detta även ett patristiskt försoningsmotiv som handlar om besegradet av ondskans makter.¹⁹¹

¹⁹⁰ Jfr. Wingren, Gustaf, 2000, s.43.

¹⁹¹ Musser, Donald W. & Price, Joseph L., 2003, s.44

Det samlade intrycket av beredelsen – fr.a. framträdande i beredelseorden – är därför att individens/människans existentiella situation tolkas som att hennes bestämning är kärlek men denna får en mycket otydlig och vag innebörd, samtidigt som synden och dess konsekvenser här är starkt nedtonade. Hela tyngdpunkten ligger i beredelseorden på att bejaka tilltron till Guds kärlek, utan att denna kärlek ges något uttryckligt innehåll som tydligt pekar på kontrasten med människans synd och konsekvensen för hennes liv bland människor, i skapelsen och i relation till Gud. Synden är här märkbart utanför blickpunkten. Det hela beskrivs huvudsakligen i allmänna, skapelsemässiga termer av ett förfelande av livet och ingen lag meddelas som såsom verksam såsom dom i människans liv, vilket skulle inskräpa det radikala i Guds kärlek.

Den pastoralteologiska och pedagogiska idén/ambitionen bakom de nyskrivna beredelseorden är att skapa en "ljusa" bakgrund mot vilken en bekännelse skall göras.¹⁹² Detta behov, tycks det, uppfattas som nödvändigt bl.a. som konsekvens av att beredelsen har sin placering i gudstjänstens inledning och därför får en innebörd av insteg till mässan som helhet. Denna "ljusa bakgrund" utgörs då främst av en hänvisning till människans tro på och erfarenhet av en i skapelsen given relation med Gud och att förmedla Guds kärleksfulla och barmhärtiga väsen.

Följden blir då en inkonsekvens med de utvidgade och fördjupade tolkningar av kärlek, synd, lag, och evangelium som görs i syndabekännelsen och bön om förlåtelse (med undantag för den nyaste, nr. 3)

Utöver detta implicerar/företräder de nyskrivna texterna även en hög skattning av människans förmåga att i kritisk distans till sig själv och på rationell väg, med hjälp av abstrakta begrepp, tolka sin erfarenhet; såsom skapad, älskad och som förlåten syndare. Det är slående hur begreppet kärlek i texterna inte tolkas eller illustreras närmare.

Beredelsen håller sig, vidare, inte strikt till bekännelse av synd utan vidgas till att behandla nöd och andra konsekvenser som följd av andras synd. Detta är troligen också en konsekvens av pastoralteologiska och liturgiska hänsyn vis-à-vis behov som föreligger i en gudstjänsts inledning. Men de får till följd att innehållet blir otydligt/uppblandat.¹⁹³

I övrigt framträder avsaknaden av en mer utvecklad pneumatologi i beredelsen som helhet.

6.2 Analys, diskussion & slutsatser

6.2.1 Beredelsens huvudsakliga utgångspunkt i skapelsetro och mänsklig bestämning att älska vs. Luthers betoning av korset som förutsättning för Gudskunskap

Logiken i de två första beredelseorden är att den som bekänner ska besinna människans ursprung och ursprunglig bestämning, som något från början gott. Detta som ska besinnas har med skapelse att göra och med en Guds kärlek som också kommer genom Jesus Kristus. Med sitt anslag i skapelseberättelsen blir här en skapelsetro det som fr.a. bestämmer hur Guds kärlek ska förstås, även om det att "Gud älskar" också bör tas att referera till Guds frälsande handlande i historien och indirekt Sonens/Ordets närvaro från begynnelsen. Beredelseorden medför ändå en påtaglig risk att tydas så att denna Guds kärlek i hög grad ska kunna spåras i skapelsen och i allmänmänskliga erfarenheter.

¹⁹² SOU1985:46, s.151

¹⁹³ Jämför observationer i Kyrkans tidning, 6/2011, s.6

Frågan blir då om denna utgångspunkt i skapelse räcker till för att tolka människans bestämning att älska, och indirekt, vari hennes synd består. Syndafallet är frånvarande i utdraget från skapelseberättelsen. Det saknas vidare en djupare uttolkning i beredelseorden av vad ondska, nöd, synd gör med människan, dvs. hur den skadar hennes relationer fr.a. till medmänniskan och skapelsen, inte minst att denna skada kan vara oerhört djupgående, ja irreparabel. Det är inte svårt att av beredelseorden få intrycket att de representerar en tro på att skapelsetro och, indirekt, att skapelsegivna *erfarenheter* har högt "förkunnelsevärde" vad avser Gud och människan.

I evangeliets ljus kan en påminnelse om människans ursprung och bestämning verka stärkande på tillit och en mottagande öppenhet till nytt liv i Kristus, samt ge en ökad syndamedvetenhet. Luther varnar dock för att skapelsereferenser, om de uppfattas som syftande på allmänmänskliga erfarenheter, av "den gamla människan", människan i synd, gärna tas som orsak till en ökad självsäkerhet och egenrättfärdighet. Människan tenderar dra fel slutsatser på basis av sina skapelsegivna erfarenheter – även om dessa i sig berättar något rätt om Gud.¹⁹⁴ Detta, om det som uppfattas är en härlighetsteologi. Det blir då ett problem i beredelsen. Även om det inte är en uttrycklig härlighetsteologi som framträder i beredelseorden, saknas på samma gång en tydlig korsteologi (se vidare nedan), varför denna kritik får anses motiverad.

Här kan man m.a.o. fråga sig hur väl detta rimmar med den korsteologi som genomsyrar det lutherska tänkesättet, dvs. betoningen på Guds handlande genom lidande och på korset som essentiell för att uttrycka Guds kärlek och för människan att tolka sin egen situation som syndare. Basen för en erinring av synd kommer m.a.o. inte ur en identifikation med lidande och nöd, utan en identifikation med skapelse och skapelseverk. Luther påminner om att människan kommer att tolka det med utgångspunkt i sig själv och i relation till andra människor. Risker blir därför överhängande att det som här avhandlas uppfattas som att röra det som hör till ett horisontellt, mellanmänniskt plan enbart, dvs. det tas att gälla en fråga om mellanmännisklig rättfärdighet eller ej. Antingen stimulerar det då, med Luthers förståelse, "egenrättfärdighet", eller så bidrar det till att förstärka en erfarenhet av en bristande "civil rättfärdighet", vilket är problematiskt, bl.a. på grund av att det kan aktivera skam. Som en konsekvens blir det som hoppas på (och som i beredelsen formuleras som syndernas förlåtelse) något annat än den förlåtelse som följer senare i beredelsen.

Det är slående i beredelseorden är hur frånvarande en tolkning är av vad synden gör med relationen mellan Gud och människa. Synden tycks bara i begränsad omfattning skada förmågan till en tillit, då det ju är samma tillit som ska återerövas genom att erinras/besinnas i kraft av individens goda, skapelsegivna erfarenheter och tro. Därmed framstår det som att människans syndamedvetenhet till stora delar förväntas vara en produkt av hennes egen reflektion och besinning, och "konsekvensen" av densamma i sammanhanget tämligen begränsad. Synden framstår snarast som ett problem av begränsad karaktär som människan, impliceras det, med Guds bistånd ("När...") kan fjärma sig ifrån. När ingången för kännedom om synd inte är korset och lidandet, dvs. evangelium i samband med lag, blir troligen den egna identifikationen svårare och risken för en religiös objektifiering av Gud tilltar. Illustrerar detta den koppling mellan självmedvetenhet, moralism och en religiös intellektualisering av Gud som Luther gör? Se ovan under 5.1. I de senare/äldre syndabekännelserna finns en längre gången tolkning av synden, som balanserar beredelseorden. Dessa skrivningar torde dock ha effekten att de krockar med det som de nyskrivna beredelseorden slagit an, dvs. de fungerar inte bra ihop.

¹⁹⁴ Althaus, Paul, 1994, s.30, 57

Möjligen är detta en bidragande orsak till dessa böners minskade användning (se nedan, kapitel 7).

6.2.2 Lagens nedtonande

Detta gäller framför allt beredelseorden. Där finns skrivningar som tolkar vad synd är, vad lagen innebär. Men där framgår inte att synden innebär en skuld som framgår då synden blir uppenbarad genom lagen. Ingen lag är närvarande varvid människan görs ansvarig. Därmed innehåller beredelseorden inga verktyg för den som ber, för att tolka sin erfarenhet såsom en som *också* rymmer erfarenhet av att vara föremål för en Guds vrede som konsekvens av synd. Eftersom referenspunkten till övervägande del är skapelsetro och formuleringarna till stor del allmänna, blir tolkningen av lag frånvarande och människan hänvisas till sig själv för sin förståelse. En naturlig syndamedvetenhet räcker inte långt, menar ju Luther. Inte heller Jesu exempel såsom fri från synd är tydligt, och därmed som indirekt referenspunkt för lagens krav. Därmed tappas också den utsaga om (dom över) synden som Jesu lidande, död och uppståndelse innebär, och dess betydelse för syndamedvetenhet tappas bort.

Konsekvensen blir att beredelseorden saknar tillräckliga tolkningsverktyg (dvs. "lag") med vilka skuld blir relevant och förlåtelse framstår som nödvändig och meningsfull.¹⁹⁵ Detta balanseras (jämför ovan) av synda-bekännelserna/bönerna om förlåtelse där lagens närvaro är betydligt mer framträdande.

6.2.3 Evangeliets nedtonande/föregripande – beredelsens begränsade förmåga att tolka erfarenhet av synd, skuld mot en grund av nåd

Med en luthersk utgångspunkt är det bara evangeliet, budskapet om nåd och upprättelse som möjliggör att människan kan uthärda kunskapen om sin egen synd.¹⁹⁶ Om lagen är nedtonad i beredelseorden, så är emellertid även evangeliet om Guds räddande handlande i Jesus Kristus enbart närvarande högst indirekt i beredelseorden.

Guds frälsande handlande hänvisas till som "kärlek", utan närmare bestämning av vad det handlandet består i. Mot bakgrund av det sammanhang som de samtida skapelserreferenserna ger riskerar det att ge en bild av en ensidigt "bekräftande" kärlek (beredelseorden). Särskilt beredelseorden förbigår korset och lidandet, såväl Jesu Kristi och människans lidande, och därmed förbigås synden.¹⁹⁷ Det är som att ett steg, en omistlig bildruta hoppas över och gudstjänstdeltagaren har att erinra sig Guds kärlek såsom tillgänglig i Kristus utan att Guds handlande i Kristus behövs för att tolka på vilket sätt kärlek är både bestämning och räddning. Språket är abstrakt. "Kärlek" blir således inte tolkat genom lidande, död och uppståndelse såsom samtidig dom och upprättelse för människan. Därmed ger det inte möjlighet till en identifikation med ett berättat skeende, som leder till att innebörden häri blir aktualiserad för individen.¹⁹⁸ Utan, den som bekänner blir hänvisad till att tolka kärlek utifrån egna erfarenheter och med hjälp av den skapelsetro som dominerar beredelseorden. Risker är överhängande att synd inte förstås som att ha definitiva konsekvenser för

¹⁹⁵ Althaus, Paul. s.141

¹⁹⁶ Ibid, s.142 Man kanske kan likna detta vid tonåringen som frågar efter sina föräldrars kärlek och acceptans i medvetenhet om att ha svikit dem. Det som tonåringen/barnet då frågar efter är: älskar ni mig även *med* mitt svek, med mina erfarenheter; kan vi ha en tillitsfull, nära relation ändå? Det barnet i själva verket befarar, är att sveket inte ska bli känt vid.

¹⁹⁷ Detta intryck består även om avsikten har varit att detta skeende skall finnas med implicit i bakgrunden.

¹⁹⁸ Jämför ovan, 5.3.0.

människan i hennes relation till Gud. Människan går igenom Gudsmötet och får s.a.s. behålla något. Ambitionen tycks ha varit att tona ned synden för att underlätta en syndabekännelse och bön om förlåtelse. Följden blir dock att synd och förlåtelse inte tolkas och att syndabekännelserna inte framstår som meningsfulla eller konsekventa.

6.2.4 Diskussion

Den uttryckliga ambitionen bakom HB1986 vad avser beredelsen har varit att tona ned botmotivet, bl.a. genom rubriksättningen. Förutom att tona ned syndens allvar och djup i beredelseorden, görs detta genom att lyfta fram att Gud älskar och vill upprätta, samt genom att tona ned lagens närvaro i beredelseorden. M.a.o. att människan kan vila i positiva erfarenheter av Gud. Genom att föregripa dem ska hon ledas att bekänna.

Men, att botmotivet anses vara en stötesten till att börja med, illustrerar möjligen att en strafföväntan envisas att finnas med i mötet med beredelsen? Det kan förklaras såsom en konsekvens av en projicering på Gud av det som är än allmänmänsklig erfarenhet i livet bland människor som lever under syndens och en fallen skapels villkor, och som då aktiveras i gudstjänsten. Det kan emellertid också uppfattas såsom att vrede och dom är reellt men delvis omedvetet närvarande. Man missar m.a.o. den bibliska tanken om att människan i synden också erfar Guds vrede genom lagen och att detta också tillhör den erfarenhet som människan bär med sig in i beredelsen. Utifrån en luthersk förståelse borde den negativa reaktionen snarare vara väntad, om den tolkas som ett försvar inifrån "den gamla människan". Lösningen skulle då vara, inte att tona ned lagen, utan fastmer framhäva evangeliet i relation till lagen, genom kors och uppståndelse.

Nu kan det invändas att det är den förlorade sonens (Lukas, kapitel 15) insikt om vad han tidigare hade, hans ursprung, som får honom att vända om hem.¹⁹⁹ Men, hans förväntan i detta skede är ändå endast att tas in som daglönare; han förväntar sig inte en förlåten, helt återställd relation. Sonen tycks alltså förutsätta att hans handlande ska ha konsekvenser. Evangeliet i berättelsen utgörs av den *oväntade* förlåtelsen. Nu nämns ju Kristus i beredelseorden varför evangelium finns med i bakgrunden för den som vet detta. Men, dels är det kraftigt underordnat skapelsehänvisningarna, dels är det inte berättat, utan en hållning (kärlek) hos Gud har abstraherats ur det. Man vaskar fram Guds kärlek därur så att den bekännande ska kunna erinra sig denna och bekänna. Men man hoppar över att det skeende som visat på och åstadkommit denna kärlek. Beredelseordens logik blir därför den *förväntade* förlåtelsen. Det är som om det skulle räcka med att Jesus berättade liknelsen om den förlorade sonen utan att hans egen långfredag och påskdag behöver finnas med.

Draget till sin spets: om skapelseteologi/första trosartikelns ska vara den allt dominerande basen för bekännelse gör den antingen förlåtelsen meningslös, och/eller så tycks i alla fall inte övertyga individen om att Guds vrede är borta. Detta, trots hänvisningar till den ursprungliga kärleken. Ty tilltron till denna kärlek går förlorad i synden. Det som krävs är den förnyade erfarenheten av en kärlek som omfattar sveket. Denna kärlek kan inte reduceras till skaparens kärlek visad i skapelsen, för detta är inte den enda erfarenheten för människan i skapelsen under synden. Frågan är m.a.o. vad en ensidig betoning av Guds godhet och barmhärtighet gör med en människas behov av att synliggöra ansvar och skuld.

¹⁹⁹ Detta tas att vara en allmänt vedertagen, okontroversiell tolkning av berättelsen.

De problem som kommer av frånvaron av lag och evangelium i ömsesidig relation är till stor del liturgiskt orsakade, de följer av beredelsens placering i högmässans inledning, med följder för dess innebörd i sammanhanget och de behov och funktioner som en gudstjänstinledning behöver möta. Syndabekännelse tappar sin förankring och inramning i en förutvarande förkunnelse av evangelium mot bakgrund av lag. Det är till stor del som en följd av detta som man i HB1986 omformat beredelsen. Med en annan placering kommer gudstjänsten som sådan (får det förmodas) att förmedla detta varför teologin i beredelsen kommer att framstå som en delvis annan. Men att söka underlätta bekännelsen genom "trygghetsförhöjande" förändringarna med en skapelseteologisk tonvikt, skapar istället teologiska problem.

6.2.5 Sammanfattning och slutsatser

Den bild som tonar fram är att HB1986 försöker lösa ett problem med en historiskt "nedärvd" beredelse med en stark tonvikt på självprövning som väg till syndamedvetenhet, såsom inledning till högmässan.

Detta är delvis ett liturgiskt problem, dvs. placeringen i högmässans början. Det medför att beredelsen *inte* får sin innebörd eller äger rum mot en fond av (förmodad) förkunnelse och att beredelsen istället riskerar tolkas mot bakgrund av och färgas av mänskliga, naturliga tolkningar utifrån en existentiell situation av synd och skuld. Detta kan bl.a. resultera i projicering på Gud (skam, hinder för relation), och att närheten till nattvarden med dess tacksägelsemotiv går förlorad och därmed (ytterligare) dess glädjrika inramning (*eukaristi*).

Huvudspåret i HB1986 är en bibehållen placering i högmässans inledning. Istället går lösningsförsöket huvudsakligen ut på att söka underlätta en bekännelse genom att skapa en förment "ljusare atmosfär". Detta skapar istället teologiska problem i beredelsens texter. Med beredelsens huvudplacering och den utformning den får kvarstår ett schema varvid människan först skall ledas att bekänna och be om förlåtelse varefter hon ska ges denna förlåtelse, för att således göras beredd för gudsmötet i gudstjänsten som helhet. Grunden för bekännelsen blir då en annan. Detta, snarare än att ånger och bot sker i respons på ett förkunnat evangelium som samtidigt är nåd och upprättelse, i ett liturgiskt skeende som håller samman detta. Beredelseordet självt antyder f.ö. att denna bekännelse inte kan komma spontant, givet denna placering.

Genom möjligheten till en placering i gudstjänstens senare del, efter predikan med tillhörande psalmsång, men före måltiden löses detta liturgiska problem huvudsakligen, och det problematiska i texterna jämnas ut.

Man kan dock fråga sig om beredelsens problem i sista hand verkligen är en fråga om liturgi eller teologin i liturgen, utan om församlingens (kyrkans) levda tro. Att kyrkan tar emot och lever evangelium såsom ett glädjerikt budskap som samtidigt är både nåd och upprättelse till ett nytt liv, en ny gemenskap, utgör en viktig del av den inramning som beredelsen har. Om denna socialt kommunicerade inramning/erfarenhet fattas torde beredelsen ändå riskera uppfattas som problematisk även med andra skrivningar eller liturgiska förändringar, då det vidare tolkningssammanhanget blir ett annat än förkunnelsen.²⁰⁰

²⁰⁰ Jämför Jeanrond, Werner, 1995 i Tro & Tanke, 1996:4, s.68

6.2.6 Rekommendationer

När beredelsen placeras senare i högmässan, får den en annan inramning och innebörd än när den äger rum senare i mässan. Dvs. beredelsen får med den föregående gudstjänstdelens / Ordets förkunnelse och en syftning mot högmässans förestående centrum; nattvarden. Bakgrunden blir då till mycket större del förkunnelsen av Guds frälsande handlande såsom bas för en syndamedvetenhet. Med basen i evangelium (och indirekt lag²⁰¹) kommer inte behovet att s.a.s. reducera syndens konsekvenser såsom något som skymmer en erfarenhet som rimmar med en skapelseteologi, utan en skapelsetanke får en korsteologisk inramning. Det blir då tydligare att bekännelse och förlåtelse äger rum i kraft av en försoning; bekännelsen sker s.a.s. när den som ber redan bjudits hem till fadershuset. I den nuvarande ordningen ges, som vi sett, inte försoningen denna framskjutna plats och en skapelseteologi tar dess ställe och används för att lösa det problem som den framskjutna placeringen av beredelsen innebär.²⁰²

Innebörden i begreppet "beredelse" skulle då kunna "återtas", till att avse en beredelse som avsåg nattvarden och var ett befriande avhändande inför gudsmötet i måltiden (jämför "det saliga bytet"). Vi skulle då bryta med den närmast "givna" utgångspunkten i teologin bakom beredelsen genom huvuddelen av dess historia i Svenska kyrkan; att gudstjänsten eller nattvarden, kräver en omfattande självprovning; utöver inledningens mer allmänna samling.

En lösning skulle därför bestå i att åter göra beredelse till en nattvardsberedelse och placera den efter predikan, dvs. tydligt i förkunnelsens sammanhang och med nära syftning till nattvarden av tacksägelse och offer. Det skulle ha den ytterligare fördelen att högmässans inledning kunna utformas renodlat efter de behov som en inledning förmodas behöva möta i form av samling och bön (måhända efter *introitus* och *kyriets* mönster). Detta skulle även hantera problemet att en aspekt (förlåtelse av skuld) av det som sker i Gudsmötet lyfts ut och ges överordnad status, görs till en ingång till helheten.²⁰³

Förlåtelsen/avlösningens närvaro i beredelsen kan tas som problematisk mot bakgrund av en tro på nattvarden som förlåtelsemedel. Med tanke på det positiva (pastorala värdet) i ett uttalat förlåtelseord bör det dock finnas kvar. Jämför även BEM-dokumentets rekommendationer.²⁰⁴

Vidare dras slutsatsen att vissa av texterna skulle behöva använda ett mindre abstrakt språk. Texterna som de står uttrycker ett slags helikoptersyn, men glömmer att denna helikoptersyn är en metadiskurs som har som sin underliggande förutsättning ett berättande som strukturerar och tolkar människans existentiella erfarenhet på en mer primär nivå. Det tillhör hermeneutikens insikter att människans medvetna, erfarna värld är en berättad, gestaltad värld. Därför är slaget av språk viktigt

²⁰¹ Dvs. den i Luthers teologi grundläggande dialektiken mellan lag och evangelium; predikan av lagen/dess "andliga bruk" tillsammans med förkunnelse av evangelium, som i denna uppsats generellt åsyftas då lag och evangelium nämns. Jämför Hägglund, Bengt, 1994, s.201

²⁰² Svenska kyrkans läronämnd konstaterar i sitt yttrande till 1982 års revisionsgrupps förslag (SOU1985:46): "Om gudstjänsten fungerar, d.v.s. om den innebär ett möte mellan Gud och människan, då kan man mera helhjärtat instämma i detta slags (bön om förlåtelse...) när man fått vara med om största delen av Gudstjänsten. Citerad i Klingert, Rune, 1989, s.150. Se även läronämndens granskning av Centralstyrelsens bearbetning av 1982 års (CS skrivelse 1986:2) revisionsgrupps förslag till kyrkohandbok. Klingert, Rune 1989, s.152

²⁰³ Arvet från Luther: syndernas förlåtelse/skuld som det allt dominerande perspektivet på, förståelsen av Guds frälsande handlande.

²⁰⁴ SOU 1985:46, s.128

liksom det sammanhang i berättelsen som beredelsen placeras i. Om den "lilla" berättelsen (individens bekännelse och förlåtelse) lyfts ur den större (Ordet) och placeras någon annanstans är kan den inte tolkas på samma sätt; den får inte samma mening. Möjligheterna är då små att tolka den annorlunda genom att med intellektet erinra sig abstrakta utsagor som utgör bestämmningar av en alternativ större berättelse som måste komma före.

Texterna tas därför att delvis företräda och kommunicera en småknapig människosyn som sätter hennes rationaliserande, tänkande förmågor i förgrunden. Detta inbegriper en till synes bakomliggande föreställning om att med tanken erinra sig, hålla för sant, en existentiell utsaga är tillräckligt för att bli medveten om ett ansvar och en skuld i en upplevd nu-situation som samtidigt tolkas i kontrast till denna. Insikten ska alltså uppstå på basis av en abstrakt, konceptuell transaktion.

7 Genomgång och diskussion av förslagen från 1997 års kyrkohandboksgrupp

7.1 Översikt

I 1997 års kyrkohandboksgrupps förslag till ordning för högmässa (här: HBF2000) får beredelsen tre alternativa utformningar. Dels den form som den har i HB1986, dels ytterligare två alternativa utformningar: en bestående av en beredelsebön, följt av tystnad för enskild bön om förlåtelse, förlåtelseord/löftesord samt tackbön; samt ett alternativ som består av (frivilligt beredelseord) och en överlåtelsebön. HB1986-formen ändras så att syndabekännelse och bön om förlåtelse rubriceras ”bön om förlåtelse” enbart, vilket är i linje med det ursprungliga förslaget till HB1986.²⁰⁵

Kyrkohandboksgruppen gör några olika saker:

- 1) Den tar ställning för ett *vidare innehåll* i momentet och därmed i själva begreppet ’beredelse’. Detta tas av gruppen att kunna handla om en förberedelse som omfattar inte primärt bekännelse och förlåtelse av synd-/skuld, utan också tacksägelseämnen, böneämnen, bördor, bekymmer, tillkortakommande osv. Dvs. sådant som inte är detsamma som synd eller skuld och förlåtelse.
- 2) Vidare identifierar den en beredelse med ett (i jämförelse med ovan) snävare innehåll (synd/skuld) och en tydlig karaktär av självprövning, som den sätter i samband med särskilda kyrkoårsbundna tider och särskilda bot-gudstjänster och i ett slags motsatsställning till påsk, respektive särskilda fest- och högtidsdagar (beredelsen ska då kunna utgå föreslår man).²⁰⁶
- 3) Den knyter (således) inte heller beredelsen till nattvarden utan räknar med att den kan ha en vidare syftning, inte minst som förberedelse för gudsmötet i gudstjänsten som helhet.
- 4) Den utgår från att gudstjänsten *kan* innehålla en beredelse i form av ett medvetandegörande, eftertanke och besinning men föreslår att beredelsen *inte* skall vara obligatorisk i högmässan.²⁰⁷
- 5) Den föreslår att beredelsens placering inledningen finns kvar som en av två alternativa placeringar.

7.2 En pågående förskjutning av beredelsens innehåll och syftning bejakas medan förståelsen av ”traditionell beredelse” begränsas till en med en förment ensidig ”botkaraktär”

Av förslaget och dess motiveringar framgår hur de tendenser vi sett i HB1986 – att en förskjutning av beredelsens syftning (dvs. såsom en förberedelse för gudstjänsten i stort) lett till att beredelsens innehåll av erfarenheter som ska tolkas och gestaltas breddas – här bejakas och förstärks.²⁰⁸ Denna

²⁰⁵ Bakgrunden är att man har sökt förena de tre ordningarna för gudstjänst med nattvard till en enda sådan huvudgudstjänst. SKU 2000:1, s.73

²⁰⁶ SKU 2000:1, s.29

²⁰⁷ Detta är nytt jämfört med HB1986. Se SKU 2000:3, s.76, SKU 2000:1, s.29 Man konstaterar att läronämnden i sitt yttrande Ln1986:7 ansåg att det inte fanns några starka läromässiga skäl för att nattvard måste föregås av beredelse, och att därefter, i HB1986, det finns ordningar för gudstjänst med nattvard utan beredelse, vilket innebar ett brott i den tidigare starka kopplingen mellan beredelse och nattvard.

²⁰⁸ Beredelsen förstås nu i vidare bemärkelse: att förbereda sig för att möta Gud... ”kan handla om eftertanke, besinning, att bli medveten om hur ens liv ser ut med tacksägelse- och böneämnen, att ge ord åt bördor, bekymmer, tillkortakommanden och skuld. Under lång tid har Beredelsen enbart handlat om synd och skuld... I

utveckling följer av att beredelsen i HB1986 inte gjordes obligatorisk i alla ordningar med mäsas, vilket minskat kopplingen till nattvarden. Det är troligen också, såsom har argumenterats ovan (kapitel 6), en följd av beredelsens placering i högmässans inledning (det infogade skriftermålet), redan från i HB1942 och som huvudalternativ i HB1986, vilket är det sätt som den huvudsakligen används.²⁰⁹ Kyrkohandboksgruppen bejaktar denna förändring av begreppets/beredelsens innebörd och ifrågasätter i konsekvens därmed inte beredelsens placering i högmässans inledning.

Man associerar istället såsom en *traditionell* beredelse, en beredelse med en snävare fokus på synd/skuld och tillskriver denna en särskild, självprövande karaktär. M.a.o. beredelsen förskjuts ytterligare till att handla om andra erfarenheter än synd/skuld och att uttrycka och gestalta dessa, samtidigt som uppfattningen om vad som utgör den tidigare beredelsen låses till en beredelse med *särskild botkaraktär*, utan att man för den skull betonar dess syftning på nattvarden, eller problematiserar detta. Denna form av beredelse sätts i istället i kontrast med exempelvis påskfirande och gudstjänster med lovsångsaccent.²¹⁰

Kyrkohandboksgruppen anser att innebörden i det komplexa begreppet ”synd” i svenskkyrklig tradition kommit att företrädesvis fattas juridiskt med en dömande och skuldyngande betydelse, vilket skiljer sig från flera av de betydelser som de motsvarande ursprungsorden har på sina respektive grundspråk. Vidare anser den att denna betydelse fått dominera helhetsintrycket och inramningen av gudstjänsten.²¹¹ Men, istället för att tolka och problematisera orsakerna till denna framtoning²¹², utifrån en analys av samtida idéströmningar, liturghistoria och teologi väljer man tvärtom att *bevara* en beredelse som förstås ha en sådan karaktär för specifika (bot-)tillfällen /perioder. Beredelse för *andra* tillfällen vill man förändra i en annan riktning genom att man – inte enbart, men framför allt – tänker sig beredelse som en vidare förberedelse i högmässans inledning och utformade efter de behov som högmässans avdelning ”Samling” bör hantera (enligt den grundstruktur Samling-Ordet-Måltiden-Sändning som man förstår för mässan).

1997 års kyrkohandboksgrupp konstaterar även generellt när det gäller användningen att det i församlingarna har skett en markant förskjutning från ”traditionella syndabekännelser” till den tredje av syndabekännelserna/bönerna om förlåtelse (alternativ 3, ovan) med en utvidgad motivkrets. Detta skall förstås tillsammans med att handboksgruppens utvärdering visar att överlåtelsebönen (som ingår i söndagsgudstjänst) kommit att användas mycket i även andra ordningar. Handboksgruppen tolkar detta som ett behov av fler böner med liknande innehåll (förbarmande, överlåtelse) och ”ett behov av att uttrycka bönen om Guds nåd och barmhärtighet på ett vidare sätt än enbart i termer av synd och förlåtelse”.²¹³ Denna utveckling vill alltså handboksgruppen möta med den ovan beskrivna vidgade innehåll i beredelsen. Man undersöker inte huruvida denna förändrade

regel har beredelsen varit knuten till nattvardsfirandet. När [den] förläggs till gudstjänstens inledning kommer tyngdpunkten ligga på gudsmötet i hela gudstjänsten.” SKU 2000:1, s.29

²⁰⁹ Detta är den allt dominerande placeringen/användningen i praktiken. Jfr. SKU 2000:1 s.75 En gemensam syndabekännelse efter predikan föll bort i och med HB1811, se ovan 4.5.2.

²¹⁰ SKU 2000:3, s.75 Detta är konsekvent med min analys av beredelsen; den framstår just som en generell inledning genom sin placering i högmässans början. Och genom dess placering i högmässans början och genom dess rubricering såsom Beredelse i HB1986, har beredelse kommit att uppfattas mindre som nattvardsberedelse och mer som en mer allmän beredelse, dvs. det har bidragit till en begreppsglidning. Jfr. inledningens begreppsdiskussion.

²¹¹ SKU 2000:3, s.75

²¹² Vilket bl.a. inbegriper att tolka skillnaden mellan en (förstådd) reell skuld och skuldkänsla.

²¹³ Ibid., s.73-74

användning kan förklaras i termer av förändringar i samtida förståelse och erfarenhet, eller i termer av hur kyrkolivet ser ut, varvid lösningsförslagen potentiellt skulle kunna se annorlunda ut.

7.3 Problematiken med beredelsen i sin "traditionella" utformning förstås enbart som ett problem i beredelsen

Kyrkohandboksgruppen konstaterar att en *syndabekännelse* – den av gruppen använda terminologin avslöjar att dessa moment trots sin rubricering som "syndabekännelse och bön om förlåtelse" ändå fattas primärt som syndabekännelser – *inte* ingår som en bärande grundbeståndsdel i vad man anser vara en den kristna huvudgudstjänstens grundstruktur Samling-Ordet-Måltid-Sändning. Utan, menar man, den har kommit att få sin betydelse just som en nattvardsberedelse, underförstått till stora delar en specifik svensk tradition. Det är bl.a. mot denna bakgrund som gruppen föreslår att beredelsen inte längre skall vara ett obligatoriskt moment i huvudgudstjänsten.

1997 års kyrkohandboksgrupp föreslår vidare att ett separat inledningsord ska finnas vilket får till följd att ett eventuellt beredelseord får mindre tyngd vad avser att slå an en inledningston.²¹⁴

Kyrkohandboksgruppen skriver (lite slarvigt) att "församlingens gemensamma syndabekännelse började användas i samband med reformationen".²¹⁵ Troligtvis avser man här gemensam syndabekännelse såsom uttrycklig *nattvards*-beredelse. Syndabekännelse i gudstjänsten började fungera/uppfattas såsom nattvardsberedelse i reformationens kölvatten (se ovan, kapitel 4) och det fristående allmänna skriftermålet infogades (som ett alternativ) i gudstjänsten i och med HB1942. En gemensam syndabekännelse har funnits med i gudstjänsten sedan åtminstone medeltiden och uppvisar en kontinuitet med fornkyrkliga gudstjänster.²¹⁶

1997 års kyrkohandboksgrupp tycks bortse från att syndabekännelse figurerar i fornkyrkliga gudstjänster, om än med en annan inramning. Man tar inte heller fasta på att det ekumeniska s.k. BEM-dokumentet rekommenderar att en akt av ånger och bot samt en tillsägelse om syndernas förlåtelse bör ingå i en nattvardsliturgi.²¹⁷

Eftersom 1997 års kyrkohandboksgrupp vad gäller beredelsen tänker sig en beredelse för gudsmötet i gudstjänsten/högmässan som *helhet*, tycks gruppen framför allt utgå från en placering i högmässans början. Därför missar man hur den omedelbara inramning beredelsen då har kan bidra till att 1) den uppfattas förmedla en känsla av dyster, mörk botstämning²¹⁸ och 2) den även i andra avseenden fungerar sämre (vilket är slutsatsen i denna uppsats analys del). Istället tas detta för givet som en karaktär i beredelsen.

Således vill man möjliggöra alternativa former av beredelse, man ändrar innehåll/betoning såsom beskrivits ovan, och man tänker sig att förlägga den mer "traditionella" beredelsen (med ovan förståelse) till särskilda bottider/gudstjänster, samt vill att beredelsen skall kunna utgå helt vid

²¹⁴ SKU 2000:3, s.73

²¹⁵ Ibid., s.75

²¹⁶ Christer Pahlmblad menar att den hade en osäker ställning i den medeltida gudstjänsten. Se not 82 ovan.

²¹⁷ SOU 1985:46, s.128. Man kan även i förbigående notera att det innebär en förändring jämfört med 1982 års revisionsgrupps tankar och HB1986, som ju snarare betonar avlösningens betydelse.

²¹⁸ Vilket är det huvudsakliga problemet, anser kyrkohandboksgruppen, bl.a. intrycket att ett tillträde till ett förnyat Gudsmöte görs beroende av att en förutvarande syndamedvetenhet presteras.

särskilda tillfällen. Det är tydligt hur den ”traditionella” beredelsen, i och med den utformning som den fått, fortfarande uppfattas som problematisk *i sig*.

Detta tycks även vara den innebörd som den kommit att uppfattas ha i stora delar av svensk kyrklighet. Men genom att utgå från att beredelse med nödvändighet rör förberedelse för gudstjänsten (högmässan) som helhet, och genom avsaknaden av en fördjupad analys av orsakerna till beredelsens uppfattade innebörd (p.g.a. en bristande hermeneutisk medvetenhet?), förbises de möjliga förtjänsterna med en specifik nattvardsberedelse i en annorlunda placering och utformning.

7.4 Kyrkohandboksförslaget missar möjligheten till ett annat slags nattvardsberedelse

Kyrkohandboksgruppen tar alltså inte fasta på möjligheten att förändra beredelsen i en riktning som behåller bot-/ångermotivet men utan att detta fattas t.ex. som ett hinder för människans gudsrelation som sådan. Enligt motiveringarna till den föreslagna ordningen uppfattar gruppen ett utbrett ”behov av att uttrycka bönen om Guds nåd och barmhärtighet på ett vidare sätt än enbart med termerna synd och förlåtelse”.²¹⁹ Förlåtelse kan på goda grunder sägas vara inte den enda aspekten av Guds nåd och barmhärtighet. Men det är ingen nödvändighet att bekännelse av synd och skuld med förlåtelse måste ske i ett sammanhang och med en inramning som är närmare *kyriets* och högmässans inledning, där dessa vidare (och viktiga) motiv naturligt hör hemma. Förslaget tycks även i detta avseende bortse från den betydelse som inramning och placering fått för hur beredelsen uppfattas (se analysen ovan, kapitel 6)

Med den utveckling av beredelsens innebörd som skissats ovan, tappar man tvärtom ytterligare kopplingen till nattvardsens sammanhang. Därmed förlorar man en möjlig koppling i beredelsen till nattvardsens motiv av tacksägelse och självutgivande.

Även om kyrkohandboksgruppen rekommenderar stor frihet i utformningen av beredelse tycks man alltså huvudsakligen placera momentet i någon av två underförstådda kategorier; antingen utgör den en förberedelse i vidare bemärkelse för gudstjänst (högmässa) i stort, eller så består den i ett moment av självprovning vid särskilda tillfällen med en särskild botinramning.

Den av kyrkohandboksgruppen avsedda friheten i utformning av beredelsen, liksom möjligheten till placering i samband med kyrkans förbön, innebär visserligen att beredelsen troligtvis *kan* utformas som en *nattvardsberedelse* med en annan karaktär, t.ex. i enlighet med vad som föreslagits i kapitel 6. Dvs. en beredelse vilken föregås av och därmed får sin inramning av en föregående gudstjänst²²⁰.

Men detta alternativ eller angreppssätt figurerar inte i förslaget varför man går miste om möjligheten att intrycket att innehålla en beredelse som tolkar synd, skuld och förlåtelse konstruktivt, längs de linjer som presenteras i analysen/slutsatserna i kapitel 6. Intrycket förstärks att synd, skuld och förlåtelse i samband med beredelsen i kyrkohandboksförslaget från år 2000 framstår som något fortsatt ”problematiskt”; som stående i motsats till glädje och tacksamhet, och som inte uppfattas

²¹⁹ SKU 2000:3, s.75

²²⁰ Jämför resonemanget om skapelse, lag och evangelium som inramning/fond för beredelsen i kapitel 5.

som något som är integrerat och närvarande djupt i den enskilde individens erfarenhet av mötet med Guds nåd.²²¹

7.5 Teologiska förändringar i beredelsen i 1997 års kyrkohandboksgrupps-förslag?

Denna uppsats gör ingen närmare läsning och analys av teologin i detta förslags specifika texter (se nedan). Men även en hastig genomläsning ger vid handen att de i alla fall representerar nämnda större bredd av motiv än skuld/förlåtelse (tendenser vi sett prov på i HB1986), bland annat i kraft av skrivningar och bilder som lämnar utrymme för egen tolkning. Förutom att denna förändring leder till en otydlighet resulterar det, såsom 2006 års kyrkohandboksgrupp anmärkt, till att dessa övriga erfarenheter som inte kan förstås som exempel på synd eller skuld utan ett utslag av det brustna, begränsade och sårbara livet, uppfattas som något som skall förlåtas/lämnas.²²²

Strax efter sin tillsättning genomförde 1997 års kyrkohandboksgrupp en utvärdering av mottagandet och användningen av HB1986. Man fann bl.a. att användningen av syndabekännelse och bön om förlåtelse alternativ fem (Olaus Petris syndabekännelse) knappt användes längre. Man uppfattade som ett starkt bidragande skäl till detta vara att många uppfattade människosynen däri som stötande. Ord som hör till en arvsyndslära (exempelvis "vara född med synd") uppfattades som representerande en negativ kyrkans syn på kvinnlig sexualitet och en "där konception och barnafödande hör ihop med synd och orenhet". Dessa uppfattningar har mindre med denna uppsats diskussion att göra. Kyrkohandboksgruppen, som överlag ger stor tyngd åt församlingarnas användning och önskemål i sin argumentation, ansåg överlag att denna syndabekännelse var (är) sämre än de alternativ som finns att tillgå och att, med tanke på de problem som den anses medföra, den borde utgå som alternativ. Sålunda finns den inte med bland bönerna om förlåtelse.

Även för det fjärde alternativet (utifrån Ps. 51) i HB1986 gäller att detta används i mycket liten omfattning. Kyrkohandboksgruppen väljer att behålla det men att inte inkludera den i högmässan utan i ordningen för en särskild botgudstjänst. Mot bakgrund av den ovan (kapitel 6) konstaterade dåliga korrespondensen i HB1986 mellan dessa två syndabekännelser/böner och beredelseordens teologiska betoningar (se ovan) ligger det nära till hands att också uppfatta detta som en "seger" för dessa betoningar och en utmönstring av de motiv som enbart förekommer i de två nämnda syndabekännelserna, vilka är de som tydligast/utförligast tolkar synd och förlåtelse i termer av lag och evangelium. Det kan bara beläggas av en närmare tolkning och analys av de i förslaget nya bönerna, vilket inte görs här.

I redogörelser för diskussionerna i 1997 års kyrkohandboksgrupp beskrivs gudstjänstdeltagares upplevelser av beredelsen som går ut på att synden uppfattas som "en alltför smal bas för en gudsrelation". Med det menas inte att synden inte skulle vara en realitet, men man vill ha med andra, positiva erfarenheter av relationen med Gud.²²³ Dessa upplevelser/omdömen gäller hur beredelsen enligt HB1986 i sin helhet/tillämpning (dvs. inte enbart de aktuella texterna) uppfattas av *somliga*. Det är naturligtvis något spekulativt att tolka denna utsaga. Men orden kan tas att illustrera

²²¹ Detta lyfts fram som en uppfattning som är vitt utbredd, i *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, s.6

²²² Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp, s.28

²²³ | *Beredd möta det heliga*, 2001, s.77

problemen med de slutsatser som 1997 års kyrkohandboksgrupp drar om beredelsen, eftersom de tillskrivs stor betydelse (de återkommer flera gånger).

Vi antar att utsagan tolkas bäst som ett uttryck för att den som bekänner räknar med en egen erfarenhet av synd, men samtidigt vill ha med en parallell, kontrasterande erfarenhet som denne också gör, då erfarenheten av beredelsen primärt tycks vara att inom gudstjänsten hantera erfarenheten av synd och skuld. Om denna icke-uttryckta erfarenhet som åsyftas är en skapelsegiven erfarenhet av Guds kärlek motsägs det av den slutsats som dras här som just vill betona hur framträdande detta motiv är, särskilt i beredelseorden.²²⁴ Men om vi fördjupar resonemanget, bekräftar det den slutsats som dras att det ligger en problematik i att utifrån synd som reell startpunkt över huvud besinna sig till en tillitsfull erfarenhet av skapelse som erfarenhet, då det ligger i syndens karaktär att förstöra denna tillit. Men, det kan också vara så att denna kategori av utsagor faktiskt syftar på erfarenheter som bäst som förstås i termer av egenrättfärdighet, dvs. efter Luthers resonemang om vilken som tenderar bli den "gamla människans" tolkning i mötet med skapelseverket.

Kanske skall utsagor som denna bäst förstås som att den saknaden bredden i basen för gudsrelationen snarare syftar på erfarenheten av nytt liv i en försonad relation? Beskrivningen "alltför smal bas för en gudsrelation" tycks framför allt *sidoställa* den kontrasterande erfarenheten som efterfrågas med erfarenheten av synd. Syftar detta på den samtidiga erfarenhet av att leva i en försonad relation med Gud och att ha erfarenhet av synd, dvs. det som orden om *simul iustus et peccator* vill fånga in? Eller syftar orden på motsättningen mellan två kontrasterande känslomässiga stämningslägen, snarare än att skuld/dom förstås äga rum samtidigt som förlåtelse/nåd/nytt liv ges.²²⁵

Det går naturligtvis inte att säga. Men mot bakgrund av resonemangen kring HB1986 och trenden i HBF2000 ligger det nära till hands att det som efterfrågas bäst förstås som ett uttryck för den kvarvarande egenrättfärdighet för vilken talet om synd bara blir "delvist". Om det ligger något i detta resonemang, blir utsagan illustrativ för en beredelsens oförmåga att integrera *erfarenheten* av synd, vilket påstås här. Synd ges en otillräcklig tolkning mot en huvudsaklig bas av skapelseteologi varmed inte heller skapelseteologin blir särskilt övertygande. Problemet borde, utifrån ett korsteologiskt perspektiv, snarast formuleras så, att synd inte möjliggör någon bas *alls* för en trodd, tillitsfull gudsrelation utan skadar tilliten till Gud, skymmer sikten. Relationen har ingen annan bas än att Gud försonat människan med sig och förlåter synden. Den enda fullödiga basen för en tillit måste då utgöras av evangeliet, av ett Guds frälsande handlande. Om frälsning tonas ned och underordnas en tillit som nästan enbart formuleras i vaga skapelsetermer, antyder den utgångspunkten en uppfattning att människan i sin synd ändå behåller något i relation till Gud, en rättfärdighet. Då blir inte frälsning nödvändigt som det skeende som överbryggar och förmår omfatta synden och återställa tilliten. Utan snarare sidoställs skapelse och synd. När synden beskrivs som "en alltför smal bas" för en Gudsrelation, illustrerar detta därför att försoningen inte får utgöra den primära förgrunden, och bekännelsen/förlåtelsen tappar försoningen och glädjen över nåden som grund(?)

²²⁴ Detta kan naturligtvis tas som en motsägelse och därmed som kritik av samma slutsats.

²²⁵ Jämför Wingren, Gustaf, 2000, s.137

8 Genomgång och diskussion av förslagen från 2006 års kyrkohandboksgrupp

En ny kyrkohandboksgrupp, med uppgift att arbeta fram en revision av HB1986 utsågs av Kyrkostyrelsen 2006 med kompletterande direktiv 2009, till att gälla en genomgående omarbetning av HB1986. Kyrkohandboksgruppen presenterade för Kyrkostyrelsen i december 2009 arbetsdokumenten "Teologiska grundprinciper" och "Grundordning för mässan" vilka därefter gick på remiss till domkapitlen. Remissvaren inkom i juni 2010.

8.1 Beredelsens närvaro i gudstjänsten anses inte självklar

2006 års kyrkohandboksgrupp delar den, som man menar, utbredda och välgrundade uppfattningen att beredelsen i mässan har blivit problematisk.²²⁶ Man ansluter till förslaget från 1997 års handboksgrupp att nattvardsgudstjänst ska kunna firas *utan* beredelse, oavsett om sig denna beredelse placeras i gudstjänstens inledning eller i förbönen efter predikan.²²⁷

Kyrkohandboksgruppen motiverar sitt ställningstagande med en kort redogörelse för beredelsen fr.a. i den tidiga kyrkan, genom medeltidens förändring och Luthers uppfattning. Kyrkohandboksgruppen är av uppfattningen att ingen syndabekännelse förekommer i de tidigaste beskrivningarna av nattvardsfirande. Den medeltida uppfattningen tecknas som en förändring gentemot den tidigkyrkliga, medan Luthers uppfattning utgör en återgång då han uppfattar nattvarden som meddelare av förlåtelsen och i sina mässordningar inte inkluderar syndabekännelser som nattvardsberedelse (jämför 3.1, ovan). Gruppen anger att på grund av olika uppfattningar om förhållandet mellan nattvard och syndabekännelse tog syndabekännelse/beredelse skriftermål) en annan utveckling under svensk reformationstid och vidare.²²⁸ Dvs. själva förekomsten i mässan av en beredelse i form av syndabekännelse *i sig* framstår för gruppen som, om än inte problematisk, så i varje fall inte självklar. Detta utgör ena argumentet för gruppens slutsats att beredelsen skall kunna utgå.

Det görs i detta resonemang inte tydligt vilka källor gruppen förlitar sig på; om det är Justinus Martyren, Didachén (där finns ju en syndabekännelse i anslutning till mässan men som självständig del) eller de apostoliska konstitutionerna (jämför 2.1, ovan). Man fattar frånvaro av en syndabekännelse som en konsekvens av synen i den tidiga kyrkan att nattvarden mottagande gav förlåtelsen, men denna slutsats beläggs inte vidare. Man diskuterar inte heller förekomsten av en syndabekännelse i exempel på tidiga gudstjänster (utan nattvard).

Om beredelsen ingår (och då i kyrkans förbön) ingår bön om förlåtelse och förlåtelseord. Detta görs då inte i konsekvens med Luthers syn på beredelsen i högmässan, men speglar dennes syn på boten.²²⁹

²²⁶ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, s.6

²²⁷ *Ibid.*, s.18

²²⁸ Inget i handboksgruppens resonemang skiljer sig i sak från den historiska översikt som ges i denna uppsats, men tolkningarna/slutsatserna därutifrån skiljer sig något vad avser förekomsten av en syndabekännelse och dess innebörd/funktion/inramning i den tidiga kyrkan.

²²⁹ "Om boten lära de, att syndernas förlåtelse av dem, som efter dopet fallit in synd, kan vinnas, närhelst de omvända sig, och att kyrkan bör meddela avlösning åt dem, som på detta sätt vända åter för att göra bot." Augsburgska bekännelsen art. XII, i Svenska kyrkans bekännelseskifter, 1957, s.60

8.2 Kyrkohandboksgruppen är kritisk till förskjutningen av beredelsens innehåll; synd/skuld blandas med andra mänskliga grunderfarenheter

Kyrkohandboksgruppen ser även ett problem i att det har "funnits tydliga språkliga och innehållsmässiga glidningar i senare formuleringar i riktning mot ord som 'tillkortakommande', 'svaghet', 'otillräcklighet', 'felsteg' etc." och syftar då enligt egen utsaga, delvis på vissa böner i HB1986, men framför allt på andra mässor än högmässan som utvecklats på senare tid (temamässor). Det är svårt att här inte uppfatta också en kritik av kyrkohandboksförslaget från år 2000.

Handboksgruppen tolkar detta som försök att "fånga in syndbegreppet med ord som är mer lättillgängliga i en modern språkbild."²³⁰ Detta är en delvis en annan förklaring än den som denna uppsats kommer fram till ovan (kapitel 7): att denna förskjutning av innehållet i beredelsen drivs framför allt av liturgiska problem (beredelsen ligger i inledningen och får möta andra behov).

Konsekvensen blir att beredelsen blivit otydlig och ger intrycket att dessa grundvillkor måste förlåtas, snarare än att istället fångas upp inom *kyriets* ram, en observation och slutsats som denna uppsats delar (se ovan, 7.4).

8.3 Beredelsen (bönen om förlåtelse) måste ha försoningen som sin utgångspunkt samt placeras och uttryckas så att den inte uppfattas som ett villkor för en återupprättad relation Gud-människa

Kyrkohandboksgruppen tar fasta på försoningen "som en hjärtpunkt i kristen tro". Eftersom inget längre skiljer människan från Gud och inte heller synden sätter någon gräns, går resonemanget, är det viktigt att inget i gudstjänsten antyder "att människans synd skulle vara ett hinder som först måste undanröjas för att relationen med Gud skall kunna återupprättas. Försoningens gåva kan på detta sätt skymmas."²³¹ Synden bryter inte relationen Gud-människa, så att förlåtelsen skulle krävas för att återupprätta den. Beredelsen (dvs. såsom syndabekännelse och förlåtelse) måste därför placeras och uttryckas "på ett sådant sätt att det inte uppfattas som att det brustna och sårbara livet tillhör det vi måste lämna för att kunna fira gudstjänst."²³²

Här tar alltså 2006 års kyrkohandboksgrupp upp det som ofta pekas ut som det mest problematiska med beredelsen: dess (förment) mörka, skuldtyngande botstämning. I denna uppsats har slutsatsen dragits att placering och inramning av beredelsen, liksom hur den uttrycks i HB1986, innebär svårigheter att tolka synd, skuld och förlåtelse i ljuset av försoning och nåd.²³³ Genom att den placeras i inledningen uppfattas den som ett hinder för relationen med Gud och risken är överhängande att mänskliga erfarenheter av mellanmänskliga relationer som förstörs av skuld och skam projiceras på Gud. Frågan är om detta är identiskt med den slutsats som 2006 års kyrkohandboksgrupp drar?

Kyrkohandboksgruppen menar att den evangelisk-lutherska synen på människan som samtidig syndare och rättfärdig innebär att den goda relationen från Guds sida består trots synden och att

²³⁰ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, s.19

²³¹ *Ibid.*, s.19

²³² *Ibid.* s.28

²³³ Detta har i sin tur uppfattats som anledningen till varför beredelsen i HB1986 ansågs behöva en ljusare atmosfär, som dock resulterar i ett slags "snällism". Se ovan, kapitel 5.

denna trygghet måste få komma till uttryck. Det är emellertid skillnad på att uppfatta synden som å ena sidan något som åstadkommit en förstörd Gudsrelationen i betydelsen att Guds försoning *gjorts om intet* (dvs. ett hinder för Gud), och å andra sidan som *ett problem i den pågående, av Gud försonade, relationen med Gud*. Detta vore, menar jag, den önskade tolkningen av beredelsemomentet. Vägledande för beredelsen borde då vara: hur hjälps människan att hantera och formulera detta problem i relationen?

I ljuset av detta kan beredelsens syndabekännelse/bön om förlåtelse tas som ett redskap för detta. Dvs. beredelse inför nattvarden fyller en funktion. Vi kan jämföra med en kärleksfull förälder som omsluter det myndiga barnets svek med sin förlåtelse: relationen från föräldern och erbjudandet om förlåtelse står fast. Sveket är ett problem i deras relation till dess barnet vänder åter. Barnet är dock hjälpt och behöver kanske för sin egen del, erkänna sin skuld som en del i att det tar emot förlåtelsen.

8.4 Kyrkohandboksgruppen diskuterar inte hur beredelsen bör tolka synd och återställt/upprättat liv i efterföljelse

En viktig aspekt av i slutsatserna i denna uppsats i analysen av HB1986 ligger på att syndabekännelse och bön om förlåtelse behöver evangeliet (försoningen) som grund, både av teologiska och liturgiska skäl. Därvidlag tycks slutsatsen i denna uppsats vara densamma som den 2006 års kyrkohandboksgrupp drar; försoningen måste få vara i förgrunden annars riskerar den skymmas av beredelsen. Kyrkohandboksgruppen refererar den evangelisk-lutherska uppfattningen om människan som samtidigt rättfärdig och syndare. ”I den försonade relationen kan människan be om och ta emot förlåtelse, när hon behöver det.”²³⁴ Detta påstående behöver dock kvalificeras: synden, även om den inte bryter relationen från Guds sida, utgör den ett problem för människan, i hennes relation till Gud, och i det avseendet är det ofrånkomligt att *synden* (snarare än beredelsen) ”skymmer” försoningen, i den mån det innebär att individen inte lever i försoningens efterföljd. Detta rör både hur beredelsen utformas och beror på beredelsens placering i högmässans början.

Utifrån en korsteologisk och ett lutherskt perspektiv syftar försoningen till *mer* än detta att ta emot förlåtelse, såsom bekräftelse på att Guds trohet och relationen består. Försoningen syftar bortom sig själv, till att skapa en ny människa.²³⁵ Det kvarstår ju, att för människan såsom samtidig syndare innebär synden ett lidande för henne, ett förfelande av hennes liv, med irreparabla förluster, även om synden inte tillräknas henne. Guds önskan måste rimligen vara att ”rädda liv” här och nu – inte därför att syndens realitet inom och utom människan *bryter* relationen, men därför att den skadar henne och hennes tilltro till relationen, och förfelar hennes liv. Dvs. försoning handlar inte ”bara” om en tilltro till närvarande förlåtelse utan en, ur en återställd relation sprungen tillit till en Gud som vill och ger kraft åt en förnyad livsform, funnen meningsfull i en värld som inte känns vid den som sådan. Behovet är inte bara förlåtelse utan tolkning av synd och kärlek.

Frågan är därför inte bara *om* utan också *hur* vi genom beredelsen gestaltar förlåtelse på försoningens grund. Så att det i gudstjänsten ges adekvata tolkningar som underlättar för människor att på nytt tolka denna gåva in i sina liv, givet att de bär på erfarenhet av egen synd (och andras), dvs. ett svek i och gentemot den i försoningen återupprättade relationen, som skadar tilliten till densamma? Därmed blir det viktigt att beredelsen tolkar: vad är synd och vad är det för slags avsett

²³⁴ Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp, s.19

²³⁵ Althaus, Paul, 1994, s.236, 240, se ovan 5.4.

liv (kärlek) som synden förstör? Det är utifrån denna utgångspunkt som kritik i denna uppsats framförs mot HB1986, i huvudsak hur synden där tonas ned och hur det skapelsegivna blir den allt överordnade och därmed ett otydligt riktmärke för den utgivande kärleken, den som älskar medmänniskan som sig själv.

2006 års kyrkohandboksgrupp tar inte upp detta behov. Ur dess resonemang om otydligheten i senare tidens böner ställd i kontrast till äldre tiders mer precisa bekännelse angående vad som utgör synd eller inte, samt i dess betoning av "personliga synder" ges snarare intrycket att kyrkohandboksgruppen vill begränsa syndspektrumet till tillfällighetssynder.²³⁶ Risken är att man inte gör rättvisa åt synden; dess allvar och djup. Man problematiserar inte heller hur kärleken framställs i beredelsen.

Handboksgruppen gör rätt i att betona att försoningen utgör basen för en bekännelse av synd och bön om förlåtelse etc. och att denna grundtrygghet måste få komma till uttryck i gudstjänsten. Härvidlag förfäktar man alltså en delvis annan "trygghetsbas" än den som denna uppsats analys menar att HB1986 delvis företräder (dvs. den dominerande skapelsetron däri). Men, kanske till följd av ett fokus på beredelsens kvardröjande problematik (dvs. uppfattad såsom en *förutsättning* och därmed ett hinder för gudsmötet och tilltron till Guds kärlek) missar man den vidare problematiken: synden som skadar denna tillit och som förgiftar livet och fyller det med meningslöshet; det är i relation *till denna synd* och till det nya livet som gåva – snarare än till Guds förlåtelse – som en (beredelse i form av) syndabekännelse och förlåtelse som gensvar på den förkunnade försoningen (evangeliet) kan behövas för människans skull att avhända sig och dö bort ifrån den (egna) synd som förstör hennes liv; att gestalta omvändelse.

När i evangelisk-lutherska sammanhang en diskussion förs om förlåtelse på försoningens grund, föreligger det måhända en risk att själva förlåtelsen så betonas att försoningens *vidare följder*, frukterna av dess gåva, försummas? Förlåtelsen riskerar bli som ett "opium för folket", slarvigt uttryckt. Det är i så fall samtidigt både följdenligt och paradoxalt, med hänsyn till att Luthers insikt om rättfärdiggörelse genom tro: följdenligt därför att det var en uppgörelse med en gärningslära, paradoxalt därför att insikten nåddes genom efterföljelse och att Luther kraftigt betonar omskapelsen av människan, efterföljelsen *som en del av* försoningen.²³⁷

I en *levd* försoning, kvarstår synden som ett hot och en förstörelse som utsätter den enskilde troende. Hon kommer att synda igen och kommer ta skada därav (*simul iustus et peccator*) och hon kommer att lida mer eller mindre till följd av de uttryck som hennes tro ger. Men i försoningens ljus kan människan urskilja vilket lidande som är meningslöst och vilket som är en seger. Rimligen är också *detta* en hjärtpunkt i evangelisk-luthersk teologi.

8.5 Beredelsens eventuella syftning på nattvarden diskuteras inte. Hur åstadkommes den?

Om beredelsen har att göra med nattvardens gåva (förlåtelse, förnyad livsgemenskap med Kristus), behöver den kopplingen tydliggöras. Detta sker bl.a. i var den placeras samt att nattvardens motiv av tacksägelse och glädjefullt offrande/givande återspeglas i beredelsens uttryck. Kyrkohandboksgruppen tar inte upp relationen mellan beredelse och nattvard, dvs. beredelsens syftning. Man

²³⁶ Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp, s.19

²³⁷ Se ovan, 5.4

räknar dock med en placering i högmässan efter förkunnelse och trosbekännelse i samband med kyrkans förbön.²³⁸ Detta gör man uttryckligen för att säkra att beredelsen inte får den ovan diskuterade problematiska framtoningen utan inramas av försoning. Ingen uttrycklig koppling görs dock till nattvarden, vilket vore värdefullt.

²³⁸ *Mässans grundordning*, s.3

9 Slutdiskussion med slutsatser

Det är en utbredd uppfattning att beredelsen är problematisk. Detta är något som tas upp av både 1982 års revisionsgrupp, 1997 års kyrkohandboksgrupp liksom 2006 års kyrkohandboksgrupp. Det återspeglas också i (exempelvis) remissvaren från år 2010 liksom i de diskussioner som förts i Kyrkans tidning.²³⁹

Man får dock fråga sig på vilka grunder beredelsen uppfattas som problematisk? Är detta en upplevelse som beror på beredelsen i sig, dvs. dess innebörd som text i den större gudstjänstordningen? Eller är det ett liturgiskt problem som kommer av dess placering och funktion i gudstjänsten? Kommer den negativa upplevelsen av perspektivet och förväntningarna som läsaren/gudstjänstdeltagaren kommer med till högmässan? Hur bestäms detta i sin tur av det vidare sammanhanget, inklusive den gudstjänstfirande församlingens tro och liv? Hur tacklar man dessa problem, inte bara liturgiskt/liturgiteologiskt? Här har teologin en viktig uppgift i relation till gudstjänstlivet och liturgin.

Både 1982 års revisionsgrupp och 1997 års kyrkohandboksgrupp tar det problematiska som huvudsakligen ett uttryck för ett problem i *själva beredelsemomentet* och vidtar åtgärder för (ger förslag) att stöpa om beredelsen. En återkommande beskrivning, och som 1982 års revisionsgrupp tar upp, är att beredelsen upplevs förmedla en mörk och dyster botstämning; däri består det huvudsakliga problematiska. Även 2006 års kyrkohandboksgrupp behandlar beredelsen styvmoderligt.

I denna uppsats har utgångspunkten varit att *beredelsens* innebörd är avhängigt placeringen i högmässan. När beredelsen placeras i inledningen finns inte förkunnelsen och övriga inslag i en förutvarande gudstjänstdel med som fond/inramning.²⁴⁰ Det är ett såväl pastoralt som teologiskt problem. När inte förkunnelsen föregår beredelsen torde risken vara stor att allmänmänskliga erfarenheter blir bestämmande för dess tolkning, snarare än Ordet, dvs. förkunnelse av lag och evangelium.²⁴¹ T.ex. en motreaktion utifrån en upplevd egenrättfärdighet, eller att en självfördömelse/skam projiceras på Gud varvid nåden skymms och synd uppfattas som ett fenomen som helt *bryter* relationen med Gud. (Detta *skulle* kunna förklara den upplevda "mörka botstämningen"). Av *pastorala* skäl är det därför lämpligt att ord om skuld och förlåtelse kommer efter en förkunnelse som betonar upprättelse och läkedom, utifrån en erfarenhet av att den smärta och skam i relation till medmänniskan som människan såsom fallen, liksom synd (egen och andras) medför, utgör hinder för att få syn på den skuld individen bär på.

Men framför allt är skälen *teologiska*, dvs. att inramningen (eller frånvaron därav) är med och påverkar hur synd, skuld och förlåtelse/upprättelse tolkas i beredelsen.

I denna uppsats har teologiska betoningar i beredelsens texter, främst HB1986, såväl som resonemang om beredelsen i senare års förslag, lyfts fram som problematiska i olika avseenden. Även ett *intellektualistiskt språk* i beredelsens texter i HB1986 har kritiserats som ett problem i sammanhanget, vilket försvårar gudstjänstdeltagarens inlevelse och därmed hennes tillägnande.

²³⁹ Remissammanställning, Svenska kyrkans hemsida, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=645475>

²⁴⁰ För att beredelsen skall fungera bättre i kraft av en placering efter predikan, mot slutet av högmässans avdelning "Ordet", krävs förstås att den bibelläsning, psalmsång, förkunnelse osv. som föregår inbegriper lag och evangelium. Detta kan naturligtvis inte förutsättas som alldeles självklart. Se not 201 ovan.

²⁴¹ Se not 201 ovan.

Det har även konstaterats att i HB1986 utgörs tolkningsbasen för en syndabekännelse framför allt av *en skapelseteologi med en viss otydlighet kring kärlek som mänsklig bestämning respektive lag och evangelium. Det reser frågetecken kring hur gudstjänstordningen tolkar synd och evangelium.* Försoningen blir då inte det grundläggande. Synd riskerar att trivialiseras/förminskas och kärlekens radikalitet reduceras. Det krockar med en korsteologisk utgångspunkt. Bara i försoningens upprättelse (nåden) framgår syndens fulla djup och kärlekens stora anspråk. I denna uppsats dras därför slutsatsen att HB1986 därmed söker lösa ett liturgiskt problem ("den mörka botstämningen"), men i gengäld skapar nya teologiska problem i beredelsens texter.

1997 års kyrkohandboksgrupp diskuterar, i anslutning till beredelsens stämningsläge, hur synd kan upplevas som "en alltför smal bas för en relation med Gud". Man vill "ha med andra goda erfarenheter av Gud."²⁴² Dessa uppfattningar tolkas i denna uppsats som snarlika de ovanstående: de representerar *inte* en insikt om att relationen människa-Gud vilar på försoning som yttrar sig i förlåtelse och upprättelse. I denna uppfattning reduceras kärlekens anspråk på människan och domens konsekvenser mildras. Dvs. den "dyra nåden" avvisas. Människan inför Gud får "behålla" något.

Förslaget från 2006 års kyrkohandboksgrupp tar också upp vikten av att syndabekännelse och förlåtelse äger rum på en försoningens grund, varvid synden inte förmedlas som något som bryter relationen med Gud, varmed den först måste återetableras genom syndabekännelse och förlåtelse. Några remissvar på detta förslag går ut på att synden är något som ändå utgör ett problem i relationen och behöver kännas/förlåtas. Detta är i linje med kritik som tagits upp i uppsatsen (ovan). Andra remissvar har betonat att förlåtelsens tillsägelse är nödvändig som en tillsägelse för att få realitet. Om försoningen som grund överbetonas riskerar förlåtelse att framstå som något som utspelar sig i ett rent intra-psykiskt skeende, inte som en reell transaktion.

I denna uppsats har det i diskussionen av 2006 års kyrkohandboksgrupps förslag, dock hävdats att beredelsen behöver inte bara gestalta förlåtelsen utan *också tolka kärlek, synd, lag, evangelium så att beredelsen blir en hjälp till en tillväxt hos den förnyade människan som stärker hennes tillit till Gud och leder henne in i en närmare relation med Gud.*

I uppsatsen hävdas också att HB1986 har *vidgat motivkretsen i beredelsen* till att omfatta sådant som inte kan betecknas som synd. Detta är även en slutsats som 2006 års kyrkohandboksgrupp drar – till synes också i relation till 1997 års kyrkohandboksgrupps förslag, Det leder till att *sådana erfarenheter tolkas som synd som skall förlåtas, snarare behöver tolkas med ord om förbarmande. Konsekvensen blir att även tolkningen av nöden blir otydlig.* Uppsatsen finner att detta drivits av ett liturgiskt behov av att möta specifika förväntningar och behov som naturligt figurerar i högmässans/gudstjänstens början. Beredelsen tas då att hantera dessa som en följd av sin placering i början av högmässan, men inte tillhör dess ursprungliga funktion. Detta hänger nära samman med det infogade skriftermålets placering i högmässans början och en förskjutning i själva begreppet "Beredelsen" i sig, med en syftning på en mer allmän samling för gudstjänsten som helhet, som är särskilt framträdande hos 1997 års kyrkohandboksgrupps motiveringar.

²⁴² Se ovan, kapitel 7.

1997 års kyrkohandboksgrupp liksom 2006 års, föreslår att beredelsen skall göras fakultativ. Den förstnämnda gruppen finner inte att beredelsen ingår som en essentiell del i högmässan grundstruktur och har som sin utgångspunkt i att beredelsen är problematisk, varför för att vara på den säkra sidan ska den kunna utgå. Man anser också att den framför allt hör hemma i vissa slags gudstjänster (tema). 2006 års kyrkohandboksgrupp finner att beredelsen inte har någon fornkyrklig eller luthersk förankring och resonerar också i termer av särskilda gudstjänster/tillfällen då en beredelse kan vara särskilt lämplig (men drar delvis diametralt motsatta slutsatser jämfört med 1997 års grupp (påskenn)).

I denna uppsats dras en delvis annan slutsats vad gäller förekomsten av beredelseliknande moment och syndabekännelse i den äldsta kyrkans gudstjänster. En akt av ånger och bot rekommenderas likaså av BEM-dokumentet ingår i mässan. Om inramning och placering är sådan att beredelsen sker som respons på ett förnyat mottagande av ett förkunnat glädjefullt evangelium försvinner en del av den problematik som associerats med momentet. Man bör också ta fasta på Luthers höga värdering av biktens pastorala och pedagogiska värde och överföra det på beredelsen så länge som enskild bikt inte är en utbredd företeelse. I denna uppsats uppfattas dessutom Luther ha skattat en tyst syndabekännelse i gudstjänsten högt.

Rekommendationen är då att bereda plats för en gemensam syndabekännelse. Platsen i högmässans ordning skulle då, till skillnad från HB1986 och 1997 års kyrkohandboks förslag, enbart vara efter predikan, men *före* trosbekännelsen. Det sistnämnda, då förlåtelsen anses vara något som naturligt leder fram till en förnyad bekkänelse. Sambandet med nattvardens motiv av tacksägelse och offer skulle då göras tydligare.

Beredelsen innehåller med denna placering *inte* något särskilt beredelseord, jämfällt 2006 års kyrkohandboksgrupps förslag, utan den föregående gudstjänstdelen utgör bakgrunden. Själva texten utgörs lämpligen av en syndabekännelse, formulerad så att den inte försöker reducera syndens karaktär såsom förstörelse av det avsedda livet, bland människor, i skapelsen och inför Gud.

Bekänelse måste alltså inte uppfattas som ett hinder, utan som en väg till det medvetna mottagandet av förlåtelse och därmed ett stöd för samvetet.²⁴³ Att Gud försonar människan, att Gud är den aktiva parten, utesluter inte att människan är en gensvarande part. Risken finns att vår lutherska förståelse av människan som samtidigt rättfärdig och syndare gör att vi – paradoxalt nog – tar lätt på vår synd. Visserligen skulle man kunna argumentera att för Luther är det väsentliga att försoningen *tros*, tros som en total förlåtelse. Men vad är detta om inte syndabekänelse och förlåtelse förstås som ett avhändande, som innebär att den så troende människan tillåter att låta sig genomlysas och renas? Att i det läget gå omkring med sin skuld är inte ett stöd.

1997 års kyrkohandboksgrupp ser beredelsen som behäftad med problem (liksom 2006 års). I valet mellan värdet av beredelsen och vinsten i att undvika oönskade antydningar, rekommenderar gruppen att beredelsen ska kunna utgå eller användas företrädesvis i särskilda sammanhang. Denna uppsats förfäktar istället att beredelsen har en positiv grundbestämning vars bruk borde uppmuntras.

²⁴³ Jämför Augsburgska bekännelsens apologi: "Ty icke kunna vi förstå storheten av Kristi nåd om vi icke känna vårt fördärv." Svenska kyrkans bekännelseskriter, 1957, s.100.

Rimligen är det också så att individens upplevelse och erfarenheter av gemenskap och upprättelse i församlingen och den omedelbara gudstjänsten är med och påverkar hur beredelsen uppfattas. Därmed är den tro som församlingen gestaltar central för den primära liturgiska teologi som framträder. M.a.o. kan en beredelse mycket väl uppfattas som problematisk också om inte individen som förväntas bekänna sin synd inför Gud, möter denna beredelse i ett sammanhang där en tro på människors och gemenskapens upprättelse praktiseras på ett påtagligt sätt.

Sammanfattning

Beredelsen i Svenska kyrkans högmässa anses av många problematisk och därför föremål för mycket diskussion. Detta framgår redan av förslaget till den nu gällande handboken, såväl som i de förslag till en ny ordning som lagts på senare tid. Denna uppsats beskriver översiktligt utvecklingen av beredelsemomentet från forntid till idag, med en fokus för svenskkyrklig del, på kyrkolag och officiella handböcker. Där framträder hur beredelseliknande moment har förekommit i fornkyrkliga Gudstjänster/mässor, liksom hur beredelsen som vi känner den idag har utvecklats ur ett fristående biktinstitut med koppling till nattvarden. I Sverige fullföljs aldrig den lutherska reformatoriska linjen på syndabekännelsen i mässan. Den enskilda bikten får istället genom den historiska utvecklingen i Svenska kyrkan en kollektiv utformning (skriftermål) och blir till ett obligatorium. Med tiden förs den in i högmässans inledning, varmed detta skriftermåls karaktär och perspektiven på detta blir bestämmande för hur högmässans inledning uppfattas.

Beredelsen i 1986 års handbok läses och tolkas med tillämpning av ett hermeneutiskt perspektiv och med den historiska utvecklingen som förståelsehorisont. Läsningen analyseras utifrån ett lutherskt, korsteologiskt perspektiv med fokus på grundläggande teologiska motiv, utifrån Paul Althaus tolkning. Analysen finner att beredelsen i HB1986 domineras av ett framträdande skapelseteologiskt perspektiv i inledningen vilket tillsammans med andra skrivningar och betoningar ger problem, ur ett lutherskt perspektiv, på beredelsens förmåga att tolka synd utifrån lag och evangelium, samtidigt som beredelsens övriga moment inte hänger samman innehållsligt. Detta uppfattas som en följd av en ambition hos 1982 års Revisionsgrupp, att lösa en problematik kring beredelsens framtoning såsom mörk och dyster. Uppsatsen finner att beredelsen i HB1986 istället får brister i hur den förmår tolka synd och dom respektive förlåtelse och upprättelse, inte minst genom att den inte möjliggör en inlevelse utifrån en förkunnelse av kors och uppståndelse.

Uppsatsen går även igenom förslagen från kyrkohandboksgrupperna av år 1997 och 2006 och visar hur dessa båda framför allt tolkar beredelsens problematik som ett problem som ligger i dess förekomst och karaktär i sig, varför kyrkohandboksgrupperna lägger förslag som på olika sätt minskar närvaron av en beredelse i högmässan, bl.a. genom att göra den frivillig. I denna uppsats argumenteras istället för en mer positiv syn på beredelsen, men att beredelsens utformning och placering behöver vara sådan att dess innebörd bestäms av en bakgrund av lag och evangelium genom gudstjänstens förkunnelse, vilken förmår tolka synd, förlåtelse och efterföljelse i dess fulla dignitet. Uppsatsen avslutas med att lyfta fram vikten av den i församlingen praktiserade tron som viktig för den innebörd som beredelsen får i gudstjänstens sammanhang.

Litteraturförteckning

Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress Press: 1994

Beredd möta det heliga, Mitt i församlingen 2001:4, Nämnden för kyrkolivets utveckling, Svenska Kyrkan, Västerås: Edita Västra Aros 2001

Brodd, Sven-Erik, *Nattvarden i luthersk tradition*, sidorna 47-75 i "*Nattvardens teologi*", Borås: Verbum 1996

Den svenska kyrkohandboken Del 1, Malmö: Verbum Förlag AB 2010

Eckerdal, Lars, *Skriftermål som nattvardsberedelse (1811-1942)*, Lund: Berlingska boktryckeriet 1970

Gellerstam, Göran och Görman, Ulf, Textsamling till kristendomens historia och allmän idéhistoria, Lund: Studentlitteratur 2006

Grane, Leif, *Vision och verklighet*, Skellefteå: Artos 1994

Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Kristianstad: Gleerups 1994

Jeanrond, Werner, *Kristen kallelse*, i Tro & tanke 1996:4, Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd 1996

Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London: SCM Press 1994

Jeanrond, Werner, *Call and Response*, Dublin: Gill & Macmillan 1995, återgiven i: *Kristen kallelse*, Tro och tanke 1996:4, Svenska kyrkans forskningsråd 1996

Jeanrond, Werner, *Guds närvaro. Teologiska reflexioner I*, Malmö: Arcus 1998

Jungmann, J.A., *The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2000

Klingert, Rune, *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*, Stockholm: Verbum 1989

Martling, Carl Henrik, *Svensk liturghistoria*, Stockholm: Verbum 1992

Martling, Carl Henrik, *Liturgik. En introduktion*, Kristianstad: Verbum 2006

Musser, Donald W. & Price, Joseph L., *New and Enlarged Handbook of Christian Theology*, Nashville, Tn: Abingdon Press 2003

Odeberg, Hugo, *Bibelns eget budskap*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag 1958

Petersson, Lena, *Kärlekens måltid – en studie av mässliturgier i Svenska kyrkan perioden 1986-2004*, Lund: Sociologiska institutionen, Lunds Universitet 2005

Pahlmblad, Christer, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*, Arlöv: Arcus 1998

SOU 1974:67 Svenska kyrkans gudstjänst, Bilaga 1 *Gudstjänst idag, Liturgiska utvecklingslinjer*, Lund: Berlingska boktryckeriet 1974

SOU 1985:46 Svenska kyrkans gudstjänst, Band 8, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandbokskommitté, *Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster*, Stockholm: Liber tryck AB 1985

Svenska kyrkans bekännelseskriterier, Stockholm: Diakonistyrelsens förlag 1957

Svenska kyrkans utredningar 2000:1, *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Gudstjänstordning*, Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Skövde: Rolf & Co 2000

Svenska kyrkans utredningar 2000:3, *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Motiveringar*, Svenska kyrkan, Kyrkostyrelsen, Skövde: Rolf & Co 2000

Wingren, Gustaf, *Credo*, Bjärnum: Bjärnums tryckeri AB 2000

Material från Internet:

Mässans grundordning, 2006 års kyrkohandboksgrupp, Svenska kyrkans hemsida
<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=645475>

Remissammanställning, Svenska kyrkans hemsida, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=645475>

Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp, 2006 års kyrkohandboksgrupp, Svenska kyrkans hemsida, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=645475>

Tidningsartiklar:

Kyrkans tidning, nr.6, 2011, Stockholm: Svenska kyrkans press 2011

Svensk Pastoraltidsskrift, nr. 40 resp. 45, årgång 1985, Uppsala: Svensk pastoraltidsskrift 1985